

مكتب النشر العربي

قصة

حي بن يقظان

لـابن طفيل الأندلسي

مقرر شعبية الفلسفة

الطبعة الاولى

١٩٣٥ - ١٣٥٤

مطبعة ابن زيدون : دمشق

مكتب النشر العربي

قصة

حي بن يقظان

لابن طفيل الأندلسي

مقرر شعبه الفلسفة

الطبعة الاولى

١٩٣٥ — ١٣٥٤

مطبعة ابن زبون : دمشق

جميع الحقوق محفوظة

حققه ويؤبه وطلق عليه :
مكتب النشر العربي
دمشق (سورية)

ابن الطفيل

مقدم بقلم الدكتورين جميل صليبا وطلال عباد

- ١ -

مولده - نشأته - حياته

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيسي في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد ، في مدينة صغيرة ، واقعة إلى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة ، تدعى « وادي آش » . وكانت ولادته قبل ولادة ابن رشد بخمسة عشرة أو خمس وعشرين سنة تقريبا ، أي بين ٥٠٤ و ٤٩٤ هـ (١) .

وقد قرأ ابن الطفيل جميع أقسام الحكمة على علماء زمانه ، واشتهر فيها حتى صار من أكابر الحكماء الذين أحببوا أبا يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي صاحب الغرب (٢) . إلا أن المؤرخين لم يذكروا لنا شيئا عن نشأته ، ولا ذكروا لنا أخبار أسرته ؛ بل أعملوا ذلك تماما ، ولولا ما ذكره لسان الدين بن الخطيب في كتابه « مركز الاحاطة بأدياب غرناطة » (٣) ، وما ذكره المرزا كشي في كتابه

(١) راجع قوتية: *Ibn Thofail, sa vie et ses œuvres*

(٢) ابن خلكان : ج ٢ ، ص ٤٩٣ و ٤٩ : *Cerra . de Vaux p. 49*

(٣) *Manuscrit de la bibliothèque Nationale , No 3347*

(sans fonds 867) fol. 44 - vo . *Ibn Thofail*

« المعجب في تلخيص أخبار المغرب » لما عرفنا عن نشأة ابن الطفيل إلا القليل . على أن علمه الواسع ، وإحاطته بالفلك والرياضيات والطب والشعر وأسلوبه الرشيق ، وعبارته الرقيقة ، كل ذلك يدل على أن ابن الطفيل قد تعلم علوم زمانه كلها ، وتلقى ثقافة أدبية كاملة . ونحن لانعرف عن اساتذته اليوم شيئاً حقيقياً . نعم ! إن لسان الدين ابن الخطيب والمراكشي وابن خلكان يقولون لنا : « إن ابن الطفيل قد قرأ العلم على جماعة من أهل الحكمة ، منهم : أبو بكر الصائغ المعروف « بـابن باجه » وغيره . » ^(١) إلا أن ابن الطفيل نفسه يقول في كتاب حي بن يقظان عند الكلام عن ابن باجه إنه لم يلق شخصه ^(٢) فهو إذن لم يقرأ عليه ولكنه يعترف له بالكمال ، ويقول عنه إنه « لم يكن في حكماء الأندلس أنجب ذهنًا ، ولا أصح نظرًا ، ولا أصدق روية من أبي بكر الصائغ » . فهو إذن قد أعجب بابن باجه ، وأخذ بكثير من آرائه — كما ستري — ولكن لم يقرأ عليه .

ولم يمس على ابن الطفيل إلا القليل حتى اشتهر وذاع صيته بين غرناطة ؛ وقد قال « كازيري » ^(٣) : « إنه درس الطب في غرناطة » وذكر المراكشي أنه شغل منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم عين بعد ذلك كاتب أسرار للأمير أبي سعيد أحد أولاد عبد المؤمن وحاكم طنجة .

(١) ابن خلكان: ٤٩٢/٤ (٢) حي بن يقظان: ص ١٤ قال : « نهنا سال ماوصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه ! »
 (٢) Casiri, Bibliotheca arabica - Hispana Escorialensis Mo-
 siti 1770, 2 vol. Table générale Art. ben Thofail .

ولم يزل نجم ابن الطفيل يعلو حتى بلغ ذروة المجد في القسم الأخير من حياته ، فانتقل بأبي يعقوب يوسف صاحب المغرب ، وصحبه حتى صار طبيبه الخاص ، ووزيره ؛ وكان أبو يعقوب يوسف عبد المؤمن « رقيق حواشي اللسان ، حلو الألفاظ ، حسن الحديث ، طيب المجالسة ، أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والاسلام . » وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمع إلى غلم الحكمة ، وبدأ من ذلك يعلم الطب ، وجمع من كتب الحكماء شيئاً كثيراً . وكان ميله إلى الحكمة والفلسفة أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم . ^(١) وقد ذكر المراكشي أيضاً أن أبا يعقوب كان يحب ابن الطفيل حباً عظيماً ، وأنه كان يقيم في قصره أياماً طويلة من غير أن يخرج منه . وهذا يدل على منزلة ابن الطفيل عند أبي يعقوب ، وأثره في سياسة خلفاء عبد المؤمن .

ولأنشكأبدأ في أن ابن الطفيل قد لعب دوراً عظيماً في بلاط أبي يعقوب لأنه قد حاز ثقة الأمير عبد المؤمن — مؤسس أسرة المهدي — حتى عينه كما رأيت كاتم أسرار لاجه الأمير أبي سعيد ، وصار وزيراً لأبي يعقوب . ولا غرو لأن صلاح أجساد الأسماء إنما كان بأطبائهم ، لذلك كانوا كثيراً ما يعطون عليهم ، ويقرّبونهم ، ويعهدون إليهم بأعظم أمور الدولة . وكان من نتيجة هذه الصلة بين أبي يعقوب وابن الطفيل أن جمع هذا الأخير إلى بلاط عبد المؤمن كثيراً من العلماء في كل فن ومن جميع الاقطار ، منهم حكيم الاندلس أبو الوليد

(١) ابن خلكان ، ٢٠ - ٤٩٣

ابن رشد ، الذي أثر في تطور الفلسفة الأوروبية . وذلك
أن أبا يعقوب طلب يوماً من ابن الطفيل أن يرشده إلى رجل
خبير بكتب أرسطو ، ليظهر له ما خفي عليه من معانيها ، فهداه إلى
ابن رشد . وقد ذكر المراكشي تقبلاً عن أحد تلاميذ ابن رشد أنه
قال ما خلاصته :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدت عنده أبا بكر
بن الطفيل ، فحدثني أبو بكر أمامه ، ثم سألتني عن اسمي وأمرتي ،
و قال لي :

— ما هو رأي الفلاسفة في السماء ، هل هي حادثة أم قديمة ؟
فخفت واعتذرت ، وأنكبرت اشتغالي بالفلسفة ، فأدرك أمير
المؤمنين ما اعتراني من الخوف ، فالتفت إلى أبي بكر ، وأخذ يحدثه
في ذلك ، ويذكر له أقوال أرسطو وأفلاطون ، وغيرهما من الفلاسفة
وما قل أحسن الملة في الرد عليهم ، حتى تعجبت من علمه ، وسعة
اطلاعه . وما زال يتلطف في كلامه حتى هدأ روحي ، وتكلمت بما
حضرني من ذلك وأبديت رأيي . »

ومما قاله المراكشي تقبلاً عن ابن رشد أيضاً ، أن أبا بكر بن
الطفيل دعاه مرة وقال له : إن أمير المؤمنين شكك إليك ما يجده في
أسلوب أرسطو وترجمته من الصعوبة والغموض ، وأنه يريد رجلاً
يشرح هذه الكتب . ومما قاله ابن الطفيل لابن رشد : — إنك أقوى
مني عزماً ، فعليك بكتب أرسطو . أعنتك أنك ستأتي عليها كلها
لأنني أعرف سمو عقلك ، ووضوح فكرك ، وتجليدك ، أما أنا فإن :

كبير سني ، واشتغالي بخدمة أمير المؤمنين ، وصرف عنايتي ، كل ذلك
يحتجني من الاقدام على هذا الامر .

وكان اجتماع ابن رشد وابن الطفيل عند الخليفة أبي يعقوب بن
عبد المؤمن سنة ١١٦٩ ، وكان ابن الطفيل قد بلغ إذ ذاك الـ ٦٣
أو ٦٨ من سنه — كما زعم غوثيه — ولولا كبر سنه ، لا قدم بنفسه
على شرح كتب أرسطو ، إلا أن كثرة اشتغاله واهتمامه بأمور
الدولة ، وعنايته بأمير المؤمنين ، صديقه ، منته من ذلك . وقد عاش
ابن الطفيل في قصر أبي يعقوب مكرماً معزراً . وكان أبو يعقوب
حليماً بآرائه في الدين والفلسفة . وأظن أنه لم يجبه إلى هذه الشريعة
إلا لتلذذه بأحاديثه الفلسفية في ساعات الراحة : فقد كانت كل من
الملك والوزير فيلسوفاً حكماً ، وكانت غاية كل منهما أن يعمل
بمبادئه ، ولعل اجتماع هذين الرجلين أحسن رضى يدل على التجمع بين
الحكمة والشريعة ، فالملك يمثل الشريعة ، وابن الطفيل يمثل الحكمة
وكل واحد منهما كان شاعراً أنه متحم للآخر .

وفي سنة ١١٨٢ عهد أبو يوسف إلى ابن رشد بالعناية به ، واتخذ
خليفاً له . أما ابن الطفيل فقد احتفظ بالوزارة ، وقد بقي في خدمة
أبي يعقوب إلى أن توفي أبو يعقوب في حرب الأفرنج سنة ٨٠ هـ
١١٨٢ ، فدخل في تيمنل عند أبيه عبد المؤمن والمهدي محمد بن تومرت . ثم
لما قام بعده بالامر ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالنصور ، مكث
ابن الطفيل في خدمته . وكان النصور عباً للحكمة كأيته ، وهو
الذي أظهر أبهة الملك في المغرب ، ورفع منار العلم ، ونصب ميزان

العدل ، وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ، وأقام الحدود حتى
في أهل وعشيرته المقربين .^(١)

وقد أحب الخصور وزير آية ، وأجابه في خدمته ، وأكرمه إلى
أن مات في مها كش سنة ١١٨٥ م — ٨١١ هـ وذلك بعد وفاة أبي
يعقوب سنة ، فاحتفل بدفنه احتفالا مهيبا ، وصار السلطان أبو يوسف
يعقوب قسه في جنازته .

* * *

— ٢ —

آثار ابن الطفيل

قلنا إن ابن الطفيل كان عالما يجمع أقسام الحكمة^(٢) ، فكان
شاعرا ، طبيبا ، فلكيا وفيلسوفًا .

شعر ابن الطفيل

يندر أن تجد فيها أو طلك أو فيلسوفًا عربيًا ليس له بالشعر إمام
لان العرب ، كما قلنا غير مرة ، كلهم شعراء ، وإذا تكلموا ملاوا
كلامهم بالصور^(٣) . أضف إلى ذلك أنه كان للشعر في الدول العربية
قيمة عظيمة ، حتى إنه كان خير حلية يتعل بها الاديب أو العالم .
لذلك لم يشذ ابن الطفيل عن هذه القاعدة ، فعرض الشعر ، وسلك

(١) ابن خلكان : ٢٢٢ ص ٤٢٦

(٢) ابن خلكان ، ٢-٤٩٣

(٣) Djamil Salika : Étude sur la métaphysique d'Avicenne
p. 28

فيه طريقة من تقدمه من الحكماء ، كابن سينا ، والفارابي ، وابن باجه .
 إلا أن شعره ليس كشعر ابن سينا في قوة التأثير ، وحسن السبك ،
 ولا قيمة له إذا نسب إلى فحول الشعراء ، لأنه لم يخرج فيه عن
 طريقة المتصوفين ، ولا عن نطاق القصائد الشخصية ، ولعل خير صفة
 يمتاز بها شعر ابن الطنيل ، هي دلالة على سمو شخصيته وعلو قدره ،
 وسمو تفكيره .

طب ابن الطنيل

قال لسان الدين الخطيب ابن ابن الطنيل وضع كتابين في
 الطب .^(١) وذكر ابن أبي أصيبعة في « طبقات الاطباء » عند ترجمة
 ابن رشد كتابا عنوانه « مراجعات ومباحثات بين أبي بكر بن الطنيل
 وبين ابن رشد » في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكلديات .^(٢)
 وذكر « كازيري » أيضا أن لابن الطنيل قصيدة في البسائط
 محفوظة في مكتبة الاسكوريال . غير أن كتاب مركز الأم حاطة
 باداء غرناطة ، لا يذكر لابن الطنيل إلا قصيدة واحدة في الطب
 عنوانها « أرجوزة في الطب » .

إن هذه الكتب التي ذكرناها لا تدل — كما قال غوثيه —
 على غلور باع ابن الطنيل في الطب ، ولا تكفي لجلعه من أئمة هذا
 الفن ، حتى إن ابن أبي أصيبعة نفسه لم يترجمه في كتابه .

Averroës et l'Averroïsme. P. 456. (١)

(٢) طبقات الاطباء ج ٢ ، ص — ٧٨

علم الفلك

إن الكلمات البسيطة التي ذكرها ابن الطيفيل عن علم الفلك في
في أول كتاب حي ابن يقظان تدل على أنه كان واسع الاطلاع في
هذا العلم .^(١) وقد ذكر ابن رشد أن لابن الطيفيل مقالة جيدة
في البقع المسكونة وغير المسكونة^(٢) . وذكر أيضاً في الشرح
الاولى لاهليات أرسطو (الكتاب الثاني عشر) أن لابن الطيفيل
في تركيب الاجرام السماوية وحركاتها نظريات مفيدة . وقال
البطروجي الفلكي الشهير : (تعلم يا أخي أن أستاذنا القاضي أبا
يكر ابن طيفيل قال إنه وفق لنظام فلكي ، وليأدى لتلك الحركات
المختلفة ، كان يتبعها غير المبادئ التي وضعها بطليموس ، وأنه في
غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة ، وأن نظامه يحقق حركات الاجرام
بدون وقوع في الخطأ ، ووعدا بالتأليف في هذا الباب ، ولا عجب ،
فإن علمه غني عن الاطناب .^(٣)) فما هو هذا النظام الفلكي الذي
وفق إليه ابن الطيفيل ؟ إننا لا نعرف الآن عنه شيئاً ! ومن المؤسف
أن يشير اليه فلكي مثل (البطروجي) وفيلسوف مثل ابن رشد ،

(١) حي بن يقظان : ص ٢٤-٢٧ (٢) ورد ذلك في الشرح الاوسط
لابن رشد ، لا في طبقات الاحباء لابن أبي أصيبعة كما ظن الاستاذ محمد لطفي
جمعة ، فقد قال في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام (وذكر ابن أبي أصيبعة في
ترجمة ابن رشد أن ابن رشد ذكر لابن طيفيل كتاباً في البقع المسكونة وغير
المسكونة) وهذا خطأ لأن ابن أبي أصيبعة لم يذكر في ترجمة ابن رشد
شيئاً من ذلك أبداً . راجع ترجمة ابن رشد ص ٧٥ جزء ٢

Munk : Mélanges de philosophie Juive et Arabe. P. 412. (٢)

من غير أن يذكر لنا عنه شيئاً ، فهل تنبأ ابن الطفيل منذ القرن
الثاني عشر بما جاء به كوبرنيك وغاليله ؟ أم هل اقتصر على انتقاد
مذهب بطليموس كابن باجه والبطروجي وابن رشد وموسى بن
ميمون ؟ إننا لا نستطيع ترجيح فرضية من هاتين الفرضيتين
على الأخرى

إنك تجد كثيراً من عناصر النظريات الحديثة عند فلاسفة
العرب ، وقد قلنا في المنقذ من الضلال أن تشكك الغزالي شبيه
بتشكك ديكارت في التأملات وخطبة الأصول . فهل كانت آراء ابن
الطفيل في نظام الفلك شبيهة بنظام كوبرنيك وغاليله ؟ إننا لا نستطيع
الآن أن نثبت شيئاً من ذلك .

ثم أنت تجد عند بعض الحكماء والمعاصرين لابن الطفيل ، وعند
غيرهم ممن تقدموا عليه ، انتقاداً لرأي بطليموس في الدوائر الداخلة
والخارجة ، وكلهم يلومون بطليموس على مخالفته لمبادئ أرسطو في
العلم الطبيعي بفرضه حركات سماوية دائرية ليست صواباً كزها مطابقة
لمركز العالم . أما كوبرنيك وغاليله فلا يلومان بطليموس على
مخالفته لأرسطو ، بل يلومانه على اتباعه له حذو النعل بالنعل وعدم
خروجه عن مبادئه الفلسفية والطبيعية (غوته ، ص ٢٩) . وربما
كان انتقاد ابن الطفيل لمذهب بطليموس في الحركات الداخلة
والخارجة لا يعدو انتقاد ابن باجه والبطروجي وغيرهما .

فن الصعب إذن ترجيح أحد هذين الوجهين على الآخر ، لأن
المستندات التاريخية التي بين أيدينا ناقصة

فلسفة ابن الطفيل

لم يصل إلينا من كتب ابن الطفيل إلا كتاب «حي ابن يقظان» ولا ندري إذا كان له كتاب غير هذا قد ذهب فيما ذهب من الكتب التي أحرقت في زمان المنصور؛ فقد ذكر المراكشي أنه رأى لابن الطفيل كتاباً في النفس بخط يده . قال : رأيت لأبي بكر ابن الطفيل كتاباً في مختلف أقسام الفلسفة ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي وغيرها ، فن رسائله في الطبيعيات رسالة تدعى رسالة حي ابن يقظان خابتها بيان منشأ النوع البشري بحسب فرقة الفلاسفة . ومن كتبه في الإلهيات رسالة النفس رأيها مكتوبة بخط يده .

وقد اتفق المسيو «غوتيه» هذه المباراة^١ وتشكك في شهادة المراكشي ، وبين أن رسالة النفس هذه قد تكون نسخة ثانية لحي ابن يقظان .^(١) ومهما يكن من حذق المسيو غوتيه في التشكك ، فإن تشككه لا يبطل إمكان وجود هذه الرسالة في الماضي . وما دام العلماء والمحققون لم يهتدوا بعد إلى شيء من هذا فائناً مضطرون إلى بيان فلسفة ابن الطفيل بحسب كتاب حي بن يقظان فقط . وله حي ابن يقظان في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء : منهم من قال أنه ولد من غير أم ولا أب ، ومنهم من قال إنه ولد من اخت ملك واب قريب لها يدعى يقظان . وسواء أقبلاً أحد هذين الاثنين أو أنكروناهما فإن حي ابن يقظان

(١) غوتيه ص ٢٨

قد نشأ في جزيرته وحيداً ، منزلاً عن الناس في حضانة طيبة تكفلت به ، اتقن فيها الغناء واغتنى بلبن الطيبة ، وتدرج في المشي . وما زال معها يحكي اصوات الطباء في الاستدعاء والاستئلاف ، ويقلد اصوات الطير وسائر انواع الحيوان ، ويهتدي الى مثل افعال الحيوانات بتقليد غرائزها ويقايس بينها وبينها حتى كبر وترعرع ، واستطاع بالملاحظة والتفكير والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكتشف بضمه مذهباً فلسفياً يوضح به سائر حقائق الطبيعة .

إن المذهب الذي توصل اليه ابن الطيفل في كتاب حي بن يقظان هو المذهب العقلي لانه يعتقد ان في وسع الانسان ان يرتقي بنفسه من المحسوس الى العقول ويصل بقواه الطبيعية الى معرفة الاله والعالم .

وهذه المعرفة التي اشار اليها ابن الطيفل تنقسم الى قسمين : للمعرفة الحدسية والمعرفة النظرية . فالمعرفة الحدسية هي التي ينكشف فيها الامر للنفس بوضوح زائد ، وليس في مصطلحات الفلسفة ما يدل عليها دلالة حقيقية لانها حال اكثر مما هي معرفة ؛ فبعضهم يسميها ذوقاً ، وبعضهم يسميها حدساً او كشفاً ، ولكنها حال لا يمكن اثباتها على حقيقة امرها في الكلام ، " ومتى حاول أحد ذلك وتكلمه بالقول او بالكذب ، استعالت حقيقته ، وصار من قبيل المعرفة النظرية " (١) . « وقد وصفها ابن سينا في قوله : « ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّاً ما عنت له غلصات من اطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها يروق قومض اليه ، ثم تخمد عنه . ثم إنه تكثر هذه النواشي اذا آمن في

(١) حي بن يقظان ص ١٢

الارتياض ، ثم انه ليوغل في ذلك حتى ينشأ في غير الارتياض ،
فكلما لمع شيئاً عاج منه الى جنات القدس ؛ فيذكر من امره اسراً ،
فينشأ غاش ؛ فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم انه لتبلغ به الرياضة
ميلاً يتقلب له وقته سكية ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض
شهاباً بائناً ، وتحصل له سارفة مستقرة كأنها صفة مستمرة ^(١) .
وهي الحال التي ذكرها الغزالي في المنقذ من الضلال ، وتتمثل عند
وصوله اليها بهذا البيت :

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

أما المعرفة النظرية فهي التي ينتهي اليها بطريق القياس والبرهان
والبحث الفكري ، وليس ادراك اهل النظر مقصوداً على عالم الطبيعة
بل بدركون نظرم حقائق ما بعد الطبيعة ، وبشروط في ادراكهم
هذا ان يكون حقاً صحيحاً ^(٢) وهو شيء يحتمل ان ينتهي اليه
بطريق العلم ويوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ^(٣)

وقد سلك حيي ابن يقظان في الوصول الى الحقيقة المطلقة كلا
من هذين الطريقين ؛ فتارة كان بكشف المعرفة بمجواسه ، وأخرى
كان يعود الى فكره وحده الباطني . وهو في ذلك كله لا يعرف
الكلام . فهناك اذن فكر مستقل عن اللغة ، واستمداد فطري يميز
الناس بعضهم من بعض ، لانه ليس في وسع كل رجل أن ينتهي الى
معرفة الخالق وحقيقة الكون عن طريق القطرة والاكتساب

(١) ابن سينا ، الاشارات (٢) حيي ابن يقظان ص ١٠

(٣) حيي ابن القليل ص ١٤

الشخصي من غير حاجة الى معلم^(١)

أما غاية هذا الكمال فهي طلب الفناء عن النفس والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تغيب السماوات والأرض وما بينهما عن فكر المرید وتزول الصور الروحانية والقوى الجسدية وتغيب ذاته في جملة القوات الروحانية ويتلاشى الكل ويضمحل ولا يبقى الا الواحد الحق ، ويشاهد حينئذ مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فلا سبيل الى وصف هذه الحال التي شرها سيحي ابن يقظان لانها حال يضيق عنها نطاق العبارة . وهي كما قال ابن الطفيل « شبيهة بالسكر » ، أو هي من نمط فوق نمط الحس . قال ابن الطفيل : « والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها » .

قلنا ان سيحي ابن يقظان قد وصل الى هذه المرتبة بنفسه من غير أن يأخذ العلم على احد ، فقد تربى تربية طبيعية ، فتغذى بلبن الطبيعة وكان جميعها وهي ترفق به وترجمه ، وكان ينظر الى نفسه فيجدها

(١) إن المذهب الفلسفي الذي احتدى اليه سيحي بن يقظان بفكره الطبيعي هو مذهب الفلاسفة أو بالأحرى هو مذهب الشيخ الرئيس ابن سينا في الحكمة الشرقية وكتاب الشفاء . وقد صرح ابن الطفيل بذلك في اول كتاب سيحي ابن يقظان (ص ٤) . وقال انه يريد ان يثبت سائله شيئاً من اسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا ، وهذه الحكمة الشرقية ليست مطابقة لظاهر كتاب الشفاء ، بل هي مطابقة لسره وباطنه ، ومن اخذ كتاب الشفاء على ظاهره دون باطنه لم يوصل به الى الكمال (ص ١٧)

أكبر بالجملة من سائر الحيوانات ، وكان اذا وجد في قسه نقصاً
أكبره ذلك واساءه ، فيفكر في واسطة لازالة ذلك النقص ،
ثم استطاع أن يتغلب على الحيوانات بالتخاذه من أغصان الشجر عصياً .
« وكان يمشي بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف
منها ، ويقاوم القوي منها ، فينبئ بذلك قدره عند قسه بعض
نبالة ، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها » . فالتفكير
اذن وليد الحاجة والعمل ، ولو لا الحاجات العملية لما انبثقت في حي
ابن يقظان فكرة من الفكر . أنظر اليه كيف كان يتنازع
الوحوش أكل الاثمار ، وكيف كان عارياً عديم السلاح ، ضعيف
القدر ، قليل البطش ، وكيف استطاع ان يسترق قسه ويتغلب على
الوحوش ، ويحصل على غذائه . على ان الحاجة وحدها لا تكفي
لإبضاح شوق حي ابن يقظان على سائر الحيوانات ، لان فيه استعداداً
طبيعياً وجباً للاطلاع غريزياً . وهذا ما جعله يبحث عن سبب موت
الظبية ، ويريد أن يعرف العضو الذي تزلت به الآفة حتي حدث الموت .
عن فساد ، وكان في كشفه عن حقيقة ذلك العضو يتنظر الى
الحيوانات تارة وإلى قسه أخرى ، فيستعمل للملاحظة الخارجية
والملاحظة الداخلية معاً (ص ٤١) ، حتى انتهى في النهاية الى
معرفة وظيفة القلب او الروح الحيواني الحار ووظائف سائر الاعضاء .
ثم انتهى الى استعمال الآلات واستعان في ذلك بالنار والحجارة
وفكر في استخدام الحيوانات الشديدة العدو ، واستألف جوارح
الطير ليصين بها في الصيد ، وهو في كل ذلك يخضع للاشياء للانتفاع
بها .

وبما علمه في عالم الكون والفساد ان ذاته واحدة وان الروح واحدة
في جميع الاحياء ، وان النبات والحيوان من اصل واحد حتى ظهر له
بالتأمل ان جميع الاشياء واحدة في الحقيقة وان الاجسام من جمادات
واحياء انما هي مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية .
فلاحث له صور من الاجسام على اختلافها ، لا تدرك بالحوس وانما تدرك
بضرب من النظر العقلي ، فاهتدى الى العالم الروحاني وادرك مبدأ السببية
واثره « على تقوم العالم العقلي » (ص ٧٠) فسلم بالضرورة ان كل
حدث لا بد له من محدث وان كل صورة لا بد لها من واهب . ثم تعرف
بواهب الصور وادرك ماهو عليه من الكمال والقدرة والحسن والبهاء
وعلم ان دوام سعادته انما يكون بتأمل هذا الموجود الكامل . فأخذ
يثشبه به . ويشكره ، ويعرض عن الاحسان والخيال ولو احقهما
ثم تعود هذا النحو من المشاهدة حتى بلغ حال الاستغراق ونفى عن ذاته
وعن جميع القدرات ولم ير في الوجود الا الحق .

ولما بلغ هذه الحال تعرف بأسال وهو رجل صالح نشأ بجزيرة
قرية من جزيرة حي بن يقظان ثم جاء الي تلك الجزيرة طلباً للعرلة
فوقع بصره على حي بن يقظان ولم يشك انه من المتعلمين عن الدنيا
فلما علم بحقيقة اسره اخذ يعلمه الكلام متبعا في تعليمه طريقة حديثة
مباشرة وذلك بعرض الاشياء عليه وتعليمه اسماءها . ثم اطلع كل
منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وقايسا بينهما فعلم ان المعتقدات الدينية
ليست الا صورة محسوسة للحقائق الفلسفية ، فالفيلسوف يتوصل الي
ادراك الحقائق الالهية بقله وحده اما العامة فهي بحاجة الى من يرثي

بها الى هذه المبادئ العاليه عن طريق الحس والخيال ثم حي بن يقظان
 لحال العامة واراد السفر الى جزيرة اسال ليهدي اهلها عن طريق العقل
 ومع ان اسال كان يشك في نجاح رفيقه فقد رضي بالذهاب معه فانتقلا
 معا الى تلك الجزيرة واخذ حي يعلم الناس ويرشدهم بالعقل فاعيته الحيلة
 في اسرهم وادبر كنهه الخفية فاقطع عن ذلك وترك العامة في امان الدين
 وقبل راجعا مع رفيقه الى جزيرتهما وانصرفا فيها الى التأمل والرياضة
 حتى ادر كهما لما دوت .

ولقد اعمل اكثر مؤرخي الفلسفة اتصال حي بن يقظان بأسال
 ولم يدركوا قصد ابن الطفيل من هذه الرموز الا ان الموسيو غوتيه
 بين في كتابه (Ibn Thofail, p. 66) ان هذه الرموز تدل على
 اتفاق الحكمة والشرعية التي يأخذها الناس عن الانبياء . لكل منهما
 احوال خاصة وطريقة مياينة الا انهما يلتقيان في النهاية . ولم يأت ابن
 الطفيل هنا برأي جديد لان اتصال الحكمة بالشرعية واتحادها امر صريح
 به ابن سينا والفارابي قبله . ثم جرى عليه ابن رشد بعده في كتاب
 فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال . الا ان ابن الطفيل
 يفضل على الذين تقدموه بريق عبارته وحسن اشارته واستعماله الرموز
 الخفية . ان فشل حي بن يقظان في تجربته يدل على عجز العامة من
 ادراك مقاصد الفلسفة ، واتفاق حي بن يقظان مع اسال يدل على ان
 الفلسفة متفقة مع الدين ، اما اختلاف اسال عن سلامان فهو شبيه باختلاف
 اهل الباطن عن اهل الظاهر هؤلاء يمينون من الفكرة وياقنون

الجماعة ويعتمدون عن التأويل وأولئك يفتشون على الباطن ويعثرون على
 المعاني الروحية ويطلبون العزلة ويرجعون التأويل إلا أن اختلاف
 أهل الباطن من أهل الظاهر ليس مطلقاً لأنهم متفقون في الأعمال
 الظاهرة والعبادات ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى .

- ٢ -

تحليل كتاب حي بن يقظان

١٠ - فلسفة الاسرار

يبدأ ابن الطيفيل كلامه بمخاطبة سائل طالب إليه أن يبينه ما
 أمكنه من اسرار الحكمة الشرقية .

ويظهر أن هذا السائل ليس إلا شخصاً خيالياً موهوباً ابن الطيفيل
 ليضع كتابه في شكل رسالة مثل الكثيرين غيره من كتاب العرب
 الذين اختاروا هذا النوع من التأليف لبساطته وسهولة التعبير فيه .

ولكن ما هي الحكمة الشرقية التي يريد ابن الطيفيل بيان
 اسرارها ؟

يتعرض غوته في كتابه عن ابن الطيفيل ^(١) إلى هذا الموضوع
 بشرح طويل رأى أن الضرورة تدعو إليه لما شاع من الاخطاء
 بسببه . فقد سبق وترجم كثير من الماشرقيين المعروفين مثل مونك
 Munk وريثان Renan هذا المعنى بالفلسفة الشرقية نسبة إلى بلاد

Gauthier p. 59 Notices I (1)

الشرق لأن العرب المسلمين اقتبسوا هذه الطريقة من الفرس والهند ، كما أن مستشرقين آخرين ترجموه بالفلسفة الروحية او الفلسفة الخيالية . ويقول غوثيه بحق إنه ينبغي التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصوفية في الاسلام وهي :

١ . التصوف الديني المحض الذي لا يخرج عن حدود السنة الاسلامية والذي إنما يمثل اتجاه بعض المتعبدين الى حياة الزهد والتعشف والتأمل ، كما هي الحال عند كبار الاولياء والصالحين من المسلمين ؛
٢ . التصوف الفارسي أو الهندي الذي نراه عند بعض المتأخرين أمثال الحلاج والذي يمارض قليلاً وكثيراً مع الاسلام لانه ينتهي في الحقيقة الى مذهب وحدة الوجود ؛

٣ . التصوف حسب مذهب الافلاطونية الحديثة .

ان صفة المشرقي يمكن ان نطلق على كل واحد من هذه الانواع الثلاثة : الا انه ينبغي إعمال الطريقة الاولى لانها ليست سوى عبادة دينية محضة لا نستطيع اعتبارها مذهباً فلسفياً ولا يمكن ان نسميها بالحكمة المشرقية .

واذا اردنا اشتقاق صفة « المشرقي » من بلاد الشرق فانها لا يمكن ان تنطبق الا على الطريقة الثانية المقتبسة من الفرس والهند . يقول غوثيه : « ان كتاب العريية لم يترجموا الى اصل كلمة مشرقي ولم يبينوا لنا كيف يجب ان تقرا ، هل يضم الميم ام يفتحها ؟ إلا ان الكثيرين منهم يستخدمون ، من جهة ثانية ، تعبيراً آخر مرادفاً لمعنى الحكمة المشرقية وهو قولهم حكمة الاشراق . وبديهي أن

الاشراق هنا يفيد الاضائة أي الكشف أو الانكشاف وأن الصفة
منه إنما هي المشرق بالضم . »

يحي علينا أن نعرف ما هو المقصود بالحكمة المشرقية : هل هو
مذهب وحدة الوجود كما عند المتصوفة من القرس ، والمنسود ، أم
مذهب الانلاطونية الحديثة ؟

يعرف صاحب كشف الظنون حكمة الاشراق بعبارة مفصلة
واضحة تقدر ان نستدل المقصود منها بسهولة . فهو يقول بأن «حكمة
الاشراق» تؤلف قسما من الفلسفة العامة وأنها تلعب هنا قس الدور الذي
تلعبه الطريقة الصوفية في الديانة الاسلامية فانه كما تنقسم الفلسفة الى
الحكمة الطبيعية والحكمة الالهية من جهة ثانية كذلك نستطيع ان
نفرق في الدين الاسلامي بين علم الكلام وبين الطريقة الصوفية . .
ثم يستمر المؤلف في كلامه قائلا : « إن غاية الدين والفلسفة هي
واحدة لا تخرج عن معرفة الخير المطلق . الا أن هذه المعرفة يمكن
الوصول اليها عن طريقين : (١) إما بالتفكير أو (٢) بالكشف
(الرياضة الصوفية) . »

« وعند السعي لمعرفة الاله عن طريق التفكير يختلف علماء
الكلام عن الفلاسفة العقلانيين اذ ان الفريق الاول يتمسك في ذلك
بتعاليم نبي مرسل ، بينما الفريق الثاني لا يستند الا الى اليقين العقلي
ويسمى الفريق الاول بالمتكلمين والثاني بالحكماء المشائين .
» وكذلك في الطريقة الثانية القائمة على الكشف الباطني يختلف
المتصوفة الذين يتبعون الدين عن الحكماء الاشراقيين الذين لا يتعبدون

بالمبادئ المنزلة •

يظهر من هذه التفصيلات ان تصوير الحكمة المشرقية انما ينطبق على قسم من الفلاسفة ونفي بهم للفلسفة الافلاطونية الحديثة -

يقسم كتاب المرية الفلاسفة الى مشائين واشراقيين ويعتبرون ارسطو رئيس الفريق الاول وافلاطون رئيساً للفريق الثاني . ولكن هذا التقسيم لا يتضمن ، حسب رأيهم ، أي اختلاف في الرأي والمذهب ، بل إنه يقتصر على اختصاص كل فريق في ناحية جزئية دون أي تمايز أو تضارب بين طريقتيهما في المعرفة ، أي بين طريقة التفكير وطريقة الحدس الكشفي . فان الطريقتين سواء في القيمة واليقين حسب هذا الرأي وعما يصلان بنا الى قس الثابة خلافاً للمتصوفة الدينيين الذين « لم تحققهم العلوم » حتى صاروا يقولون في المشاهدة « بنير تحصيل »^(١) وتختلف عباراتهم باختلاف كثيراً وتزل اقدام قوم منهم عن الصراط المستقيم »^(٢)

وقيل أن يقدم ابن الطفيل على شرح « بيان طريقة الحكمة المشرقية » يعرض الى الفلاسفة الاسلاميين الذين حاولوا خوض غمارها لينتقد النتائج التي وصل اليها أبو بكر ابن الصائغ المعروف في تاريخ الفلاسفة ب« ابن باجة » ثم ينتقد لفظة الفارابي و الفزالي ويذكر الاختلاف في ظاهر كتب ابن سينا الذي يقول عنه إنه كان قد نبه الى الاحوال التي يريد شرحها في قصة حي بن يقظان و ايسال وسلامان ويمكن ان تلخص فلسفة الاشراق التي يحاول ابن الطفيل تمثيلها في قصته بأنها طريقة اهل النظر الذين يدركون بما بعد الطبيعة باتباع طريق البحث والنظر اولا ثم الانتهاء من ذلك الى الدوق بالمشاهدة^(٣) وهذه هي الافلاطونية الحديثة عسها •

(١) ابن الطفيل ص ٢٠ ص ١٢٠ (٣) ص ٢١

ب ٠٠ - قصة ابن سينا وقصة

ابن الطفيل

عرفنا ان ابن الطفيل يريد في كتابه شرح اسرار الحكمة
المشرقية . وبما ان طريقة الحكماء الاشراقيين هي السعي وراء المعرفة
الحدسية والكشف الباطني فقد رأى ابن الطفيل انه من الصعب
التعبير عن هذه الطريقة بالمباحث والاصطلاحات النظرية ، لذلك
فضل الاسلوب الرمزي وانتخب قصة «حي بن يقظان وسلامان»
وايسال «لوصول الى غايته . وقد صرح «أن التعريف بطريقة اهل
النظر في المشاهدة هي اعدام من الكبريت الاحمر لانه من الغرابة في حد
لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم
يكلم الناس به إلا رمزا ؛ فان الملة الخفية والشريعة المحمدية قد
منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . »^(١)

ولكن من اين أتى ابن الطفيل بهذه القصة . هل أبدعها هو
نفسه بما فيها من ادوار واشخاص ومعان ؟ ام انه اقتبسها من غيره ؟
واذا كان قد اقتبسها فما هو مقدار عمله الذاتي وما هي التغييرات التي
ادخلها عليها ؟

لنستمع الى ما يقوله ابن الطفيل ذاته في ذلك : فقد اعترف في
مقدمة كتابه بأنه «واصف قصة حي بن يقظان وإيسال وسلامان

(١) حي بن يقظان ١٢-١٣

الذين سماهم الشيخ الرئيس ابو علي (ابن سينا) ^(١) فهو إذن لم يقتصر في تأليفه على شرح اسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها الشيخ ابن سينا ^(٢) بل إنه قد أخذ عنه ايضا اشخاص قصته . فكيف يمكن التوفيق بين هذا الاعتراف وبين ما ادعاه ابن الطقيل في آخر كتابه من ان قصته « قد اشتملت على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معناد خطاب » ^(٣)

إننا اذا أعينا النظر قليلا في هذه الافوال نستطيع ان نستخرج منها بسهولة الجواب اللازم . فإف ابن الطقيل لم يستعمل كلمة « سماهم » عينا بل انه قد اراد بذلك الاشارة الى ان الاتفاق بين قصته وقصة ابن سينا انما يقتصر على الاسماء فقط . فهو قد اقتبس عن ابن سينا اسماء حيي ابن يقظان وسلامان وابسال ولكنه أطلق هذه الاسماء في قصته على « شخصيات » تختلف عن « اشخاص » ابن سينا اختلافا كبيرا

وحقا فاننا اذا رجعنا الى كتب ابن سينا نجد بينها رسالة صغيرة اسمها « حيي ابن يقظان » تكاد لا تبلغ ٢٠٠ سطر يقول الشيخ إنه كتبها لاصدقائه الذين طلبوا منه شرح قصة حيي ابن يقظان مما يدل انه كان قد سبق له ذكرها قبلا في محلات اخرى من كتبه . ولعل اول كتاب ذكرها فيه هو رسالته في القدر التي يأتي فيها ايضا اسم ابسال عرضا . وبذكر ابن سينا في كثير من كتبه الاخرى اسم

(١) حيي بن يقظان صفحة ٢٢

(٢) راجع حيي بن يقظان صفحة ٣

ابسال مقرونا بسلامان كما في كتاب « الاشارات والتنبيعات »
مثلاً حيث يقول لنا : « فاذا قرع سمك فيا يقرعه ومرد عليك فيا
تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك ، وان
ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله . » (١)
ثم انما في آخر مجموعة « تسم رسائل في الحكمة والطبيعات »
لابن سينا نرى قصة بعنوان « سلامان وابسال » مترجمة عن اللغة
اليونانية بقلم حنين بن اسحاق ومما شرح للفيلسوف فخير الدين
الطوسي يشير فيه الى ما كتبه ابن سينا عن سلامان وابسال ويقول
ان هاتين اللفظتين « ليستا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور » بل
انهما نقلتا عن اليونانية ، وفي بعض الروايات انهما قد تعجريان في امثال
العرب وحكاياتهم فلم يأت بهما ابن سينا إذن الا في معرض الشرح
والتأويل .

على انه سواء اكان ابن سينا أخذ هذه الاسماء عن القدماء كما وجدها
ام اضاف اليها شيئاً من عنده فان المهم هو معرفة الاختلاف في صورة
اشخاصها عند الكتاب المتعدين وفي الدرجة الاولى عند ابن سينا
وابن الطيّل من بعده .

ان هذا الاختلاف ظاهر جداً . فان حي بن يقظان الذي
بذكره ابن سينا ليس إلا رمزاً بسيطاً ، جافاً للعقل الفعال تمثله
في صورة شيخ حكيم بلقي علينا درساً نظرياً في قدرة العقل على ادراك
القدر مجرد التفكير .

(١) راجع مجموعة تسم رسائل في الحكمة والطبيعات صفحة ١١٩

أما قصة سلامان وابسال المنسوبة الى ابن سينا في أصلها هو ان
سلامان وابسال كانا اخوين وابسال اصغرهما سنًا وقد تربى بين يدي
اخيه ونشأ حبيب الوجه ، طاقلاً متأدباً طامحاً غنياً شجاعاً . وقد عشقته
امراة سلامان التي قالت لزوجها: اخلط اخاك باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار عليه سلامان بذلك وابتلى ابسال غزالة النساء ولكن لما
دخل عليها اكرمتها امراة اخيه ثم اظهرت له بعد حين في خلوة
عشقها له فاقبض ابسال ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان : زوج
اخاك باختي فاملكها به ، وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال
ليكون لك خاصة دوني بل لكي اسامك فيه . وليلة الزفاف بابت
امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها لم تملك نفسها فبادرت
بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقد نغم الساء في الوقت غيا
فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها لازعجه وعزم على مفارقتها فقال
لسلامان اني اريد ان التج لك البلاد . فاخذ جيشاً وحارب أمما وثنج
بلاداً لاخيه . ولما رجع الى وطنه وحسب أنها نسيته عادت الى المعاشقة
فابى وعاد الى الحرب . الا ان قواد الجيش تركوه بمحرض امراة
اخيه فوقع جريحاً وحسبوه ميتاً فمعلقت عليه سرخنة من حيوانات
الوحش والقعته حلقة نديها فعوفي ورجع الى سلامان وسوي له
الملك . ولكن الامراة تواطأت مع طابعه وطاقمه فسقياه السم فمات .
وتأويل هذه القصة ، كما ذكر الطوسي ، هو أن سلامان مثل
للنفس الناطقة ، وابسال للعقل النظري المترفي الى ان حصل عقلا
مستغاداً وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال . وامراة

سلامان القوة البدنية الامازة للشهوة والغضب كما مستغرت سائر القوى
 لتكون مؤثرة لما في تحصيل مآربها الفانية ، وإياؤه التجذاب العقل الى
 علله ، واختها التي امسكتها القوة العملية . والبرق اللامع من النسيم
 المظلم هو الخطفة الالهية . وازعاجه للمرأة إغراض العقل عن الهوى .
 وفتح البلاد لأخيه اطلاق النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملوكوت .
 وتقذيه بلبس الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه . والطابخة هي
 القوة الغضبية والطاعمة هي انقوة الشهوية

* * *

ان قصة ابن الطفيل تختلف في مجراها وتتميلاتها اختلافاً ينافى عن
 هذه القصة المنسوبة إلى ابن سينا حتى يكاد الشبه بينهما يقتصر على
 الاسماء فقط .

نعم لقد اقتبس ابن الطفيل بعض العناصر من ابن سينا كتشبيه
 القتل الانساني في شخص حي بن يقظان وذكره للوحش التي تغذي
 حي بن يقظان بلبنتها وكذلك تجد عنده شخصين باسم سلامان
 وابسال كصديقين « احدهما اشد غوصا على الباطن والثاني اكثر
 انخماظا بالظاهر » .

ولكن كل هذه العناصر قد تبدلت عند ابن الطفيل الذي نبخل
 شخص حي بن يقظان محور قصته بشكل جديد لم يخطر لا ابن سينا على
 بال كما انه لم يأت بسلامان وابسال الا في الاخير للمقارنة بين حي بن
 يقظان وابسال وسلامان .

على انه اذا كان هناك شبه بين موضوع ابن الطفيل وغيره من

الفلاسفة العرب فان الاقرب اليها هنا هو كتاب تدير المتوحد الفيلسوف
الاندلسي ابن باجة (ابو بكر بن المائث) الذي يتعرف له ابن
الطفيل نفسه بأنه كان « انقب ذهنًا واضح نظراً وصادق روية » بين
جميع المتأخرين « غير انه شغلته الدنيا حتى اخترعته المنية قبل ظهور
خزائن علمه وبث خفايا حكته »

والفكرة التي يدور كتاب « تدير المتوحد » حولها هي استطاعة
العقل البشري الوصول الى الكمال التام بمجرد التفكير الدقيق
دون اي نقل او تقليد ودون اي تعليم وارشاد فلسفي او ديني .
لا شك في ان هذه الفكرة كانت شائعة بين الفلاسفة
الاسلاميين وهي تظهر لنا جلية لدى ابن سينا في كتابه « النجاة »
ولكن بينما نجدتها عند ابن سينا قد جاءت عرضاً في سياق حديثه عن
المنطق عارها بالعكس قد اصبحت عند ابن باجة الموضوع الاساسي لام
مؤلفاته . ثم ترى الفكرة نفسها عند ابن الطفيل قد ازدادت وضوحاً وجلاءً
ولبست ثوباً جديداً يختلف كل الاختلاف عما لدى ابن باجة . والحقيقة
ان ابن الطفيل يتنازع كما يقول عنه غوثيه بالابداع في اقتباساته .
وسيتظهر لنا هذا الابداع بعد تحليل موضوع القصة نفسه وتعداد
مزاياما وصفاتها الخاصة .

ج - مـ بن بظان

بين التطور الطبيعي والنظام الاجتماعي

لقد حاول ابن باجة في كتابه « تدير المتوحد » ان يصف كيف

يمكن للفرد او جماعة صغيرة من المتهكرين الاحرار ان يكتوتوا ضمن
المدينة السائدة مدينة جديدة فاضلة كهدف ومثل اعلى للمستقبل .
لما ابن الطفيل فقد تقدم خطوة اخرى وكتب قصة حي ابن
يظفان ليشرح لنا ، بمثال متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للانسان
في حالة محضة ويبين لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية واضحة
جلية . فانتخب في سبيل هذه القاية مسرحا لقصة جزيرتين : في
احدهما نرى الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الثانية
الانسان المحض في تطوره الطبيعي مجرداً عن تأثير الاجتماع .

وقد حرص ابن الطفيل على ان لا يكون هناك اية صلة ، مهما
كانت ضئيلة ، البطل قصته مع الجمعية البشرية الراحنة ؛ لذلك جعله
يبدأ حياته منذ الولادة في جزيرة خالية لا اثر للانسان فيها البتة .
ولا بعد ان يكون ابن الطفيل قد قصد ايضا تمثيل اول ظهور
الانسان على وجه الارض بعد ان لم يكن موجودا فانتخب لذلك
« جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء حيث يتولد الانسان
من غير ام ولا اب » ^(١) « لان تلك الجزيرة أعديل بقاع الارض هواء
واتمها لشروق النور الاعلى عليها استعداداً » ^(٢)

وبعد بحث طويل عن كيفية تأثير اشعة الشمس ^(٣) وعن تخمر
الطينة الصالحة على مر السنين والاعوام وامتزاج القوي وتعادلهما
وتكاثفها ^(٤) اتى به ابن الطفيل شاهداً على صحة ما ذكر من تجويز
التولد الذاتي الطبيعي ، نراه يقص علينا وجهاً آخر عن نشأة حي بن

(١) صفحة ٢٣ (٢) ص ٢٤ (٣) ص ٢٤-٢٦ (٤) ص ٣٠

يقظان. لا سكبات من انكر جواز تولد الانسان من غير أب ولا أم : فاقترض أنه ولد في جزيرة مجاورة لجوزيته من اخنت الملك التي خاليت من اخيها فقذفته في النيم ، وجرفه المد الى الجزيرة الطافية حيث التقطته ظلية . كانت فقدت طلابها فحنت عليه والقسمته بحلمتها وأروته . لبنا سائنا : وقد مر معنا أن ابن الطفيل قد اتبس الموضة الوحشية عن ابن سينا الذي كان يرمز بالتغذية بلبنها الى افاضة الكمال ، عليه عما فوقه .

ويجب أن لا نثر بوصف ابن الطفيل عن كيفية تكوين اعضاء الانسان جميعها ^(١) دون الإشارة الى دقة هذا الوصف واشفاده الى العلوم الطبيعية وما وصلت إليه من معرفة في التشريح وفي تطور الجنين بالرحم .

ثم يقتل ابن الطفيل الى وصف تربية الطفل وتعدد الظبية له . ولا ننالي إذا قلنا ان وصفه هنا يفوق كل ما عرفه في هذا الباب بالدقة وشدة الملاحظة وسعة الاختيار : فهو لم يترك لياردة ولا واردة إلا أتى بها فشرح مما كاد الطفل لأضواء الحيوانات في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع ^(٢) . وفي ذلك إشارة الى نشأة اللغة الطبيعية وكذلك بين فضل اليدين في الانسان على اعضاء الحيوانات ^(٣) وأوضح عمل الحواس واتصال الاعضاء الظاهرة بالاعضاء الباطنية

(١) حي بن يقظان صفحة ٣٢ — ٣٤

(١) حي بن يقظان صفحة ٣٦

(٢) حي بن يقظان صفحة ٣٨

ووظيفة القلب في الجسم الحيواني .

وبعد ذلك تكلم عن اكتشاف حي بن يقظان للنار باقتدارها في أجمة قصب على سبيل المحاكاة ^(١) وأبان أهمية هذا الاكتشاف في تهيئة الغذاء وفي التدفئة والتنوير وشرح كيفية اعتدائه الى استعمال الآلات ^(٢) . وهكذا ما زال حي بن يقظان يتقدم حتى استطاع أن يؤمن حياته المادية كما توصل بالملاحظة والتفكير إلى معرفة أسرار الطبيعة والافلاك ، وإلى ادراك وجود الآله وفهم كوامن قسمة كل ذلك بمقله وحده فقط دون أية حاجة إلى إرشاد أو تعليم من غيره . وكان يتقدم في المعرفة والسيطرة على الطبيعة بصورة تدريجية حسب مراحل معينة ، جعل ابن الطفيل مدة كل واحدة منها سبع سنوات حتى توصل بعد المرحلة السابعة (أي بعد $7 \times 7 = 49$ سنة) الى اسمي ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري ، وهو الكشف الباطني لادراك القوة الالهية اذ «تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذم المشاهدة قد غابت عنه ذات قسمة وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الدوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق . »

وهنا يفيض ابن الطفيل في ذكر الاعمال والتجارب الصوفية ومضروب

(١) حي بن يقظان صفحة ٤٨

(٢) حي بن يقظان صفحة ٥٣ .

التشبهات وأنواع المجاهدات التي تقوم عليها طريقة الحكمة الشرقية في ادراك حقيقة الوجود والارتقاء في مشاهدة الافلاك والدورات الالهية .

في هذه الحالة وصل من الجزيرة المجاورة الحكيم ايسال الذي كان قد تلقى بطلب العزلة ، خلافاً لصاحبه سلامان الذي تعلق بملزمة الجماعة حتى ادى الاختلاف بينها الى الاقتراق .

وعقب تلاقي حي بن يقظان مع ايسال وحصول التفاهم بينهما ، بعد صعوبات كثيرة لعدم معرفة حي اللغة وضرورة صرفه زمناً لتعلمها ، ظهر للثنين أن فلسفة أحدهما لا تختلف في حقيقتها عن ديانة الآخر .

وحقاً فإن جميع الفلاسفة الاسلاميين كانوا ينظرون الى الفلسفة والدين كمورتين للحقيقة نفسها : احدهما أي الفلسفة ، طبيعية ، صريحة ، واضحة ، بينما الثانية ، أي الدين ، قد جاءت متسورة تحت الرموز وضروب الامثال . وقد تعجب حي بن يقظان من اضطراب الرسل عن المكاشفة حتى وقع الناس في امر عظيم من التجسيم كما أنه لم يعرف وجه الحكمة في اباحة الدين لاقتناء الأموال والتوسع في المأكل ، ورأى أن مافي الشرع من أحكام زكاة ويوع وربا وحدود وعقوبات كله تطويل . ولو أن الناس فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ولم يكن لأحد اختصاص بما لا يسأل عن زكاته أو تقطيع الابدعي على سرقة أو تذهب النفوس على أخذه بمعاملة .

وقد صمم حي بن يقظان لما سمع عما عليه الناس من مثل هذا الباطل

في الجزيرة المجاورة قرر الذهاب ليكشف الى اهله عن وجه الحقيقة
ولكنه لم يبدأ في مخالطة الناس ودعوتهم الى الحق مدة قصيرة حتى
تحقق لديه أن جمهورهم يبعد عن فهم الحقيقة الخالصة ، ورأى
أنه قد اخطأ في ظنه بأن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، واذهان
ثاقبة ، وقوس حازمة ، لانه لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة
والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالانعام بل هم اضل
سيلا ، وتمنع طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد
اتخذوا إلههم هوام ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام
الدنيا ، والهام التكاثر ، لا نتجع فيهم الموعظة ، ولا تعمل فيهم
الكلمة الحسنة ، غاية كل واحد منهم تقتصر على مال يجمعه ، او
لذة يتألفها ، او شهوة يقتضيها ، او غيظ يتشقى به او جاه يحرزه ، او
عمل من أعمال الشرع يترين به ، او يدافع عن رقبته ، عند ذلك
أدرك حي بن يقظان السبب في التجاء الرسل الى الرموز والامثال
لتقريب الحقيقة الى اذهان الجماهير ، وانتفع بأنه لا شيل الى الاصلاح
وقرر الرجوع مع ايسال الى جزيرته الخالية

هذه قصة حي بن يقظان . وهي ، كما ترى ، تشتمل على قسمين
قد خصص ابن الطفيل القسم الاول الاكبر لوصف تطور حي بن
يقظان الطبيعي . على انه من المستبعد ان يكون ابن الطفيل قد قصد
من هذا القسم القول بإمكان وصول الفرد المتوحد الى ما وصل اليه حي
دون مساعدة الجماعة . بل انما غايته هي تمثيل إمكان تطور البشرية

دون حاجة إلى وجي منزل . وهذه الفكرة هي التي تعود إلينا من
بعد عند ابن خلدون عند تصريحه بأن النبوة ليست ضرورية لحياة
البشر الاجتماعية .

أما القسم الثاني الذي يصف فيه ابن الطفيل ذهاب سحي بن يفظان
إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها فإنه ليس سوى وسيلة للنقد
الاجتماعي من طرف خفي : فقد ازداد ابن الطفيل بذلك تشریح احوال
عصره الاجتماعية ، وبيان فساد الاقضية ، والمخططات الاخلاق ، وتفسخ
المقائد الدينية .

* * *

واذا اردنا الآن أن نلقي نظرة عامة على قصة ابن الطفيل فلنأنا نقول
بأنها تختلف عن قصة ابن سينا بقرعها من الحقيقة الواقعة ، فان بطل ابن
الطفيل يصور لنا عقل الانسان الطبيعي بينما قصة ابن سينا تمثل لنا عقلا
فوق البشر .

* * *

وكذلك يجب ان تذكر الفرق بين شخصية سحي بن يفظان وبين شخصية
روبنسون كروزه المشهورة : فقد سبق لكثير من الكتاب ان اشاروا
الى الشبه العظم بين الشخصيتين وازادوا ان يجدوا جملة اقتباس وتقليد
بين الثانية والاولى .

وحقا فان الروائي الانكليزي دانيال دي فو (Daniel de Foe)
قد كتب في أوائل القرن الثامن عشر رواية (روبنسون كره زه)
ليبين لنا كيف ان رجلا وحيدا استطاع ان يعيش مدة ثمانية وعشرين

عاما في جزيرة خالية وتوصل بمقله الى ان يكشف كثيرا من الامور ، ويتقن مختلف الصناعات ، ويسيطر على الطبيعة ثم يدرك قدرة الاله في آثامه . ولكن يجب ان لا ننسى بان دي فويل يمكن يرمي الى تفصيل حياة الطبيعة على الحياة الاجتماعية عدا ان بطل روايته هو شخص لم يولد . وجيد في هذه الجزيرة ، بل قد خرج من بلاده وإليه كتاب غر في سفينة وحده ، فخطمت الزوامة سفينته ، ووقع اسيرا . في ايدي فرسان البحر ثم فرحتي وصل الى الجزيرة الخالية . وقد استطاع ان يعيش بفضل ما كان عنده من المعلومات ، خلافا لحي . بن يقظان الذي ولد من غير اب ولا ام ، ولم يستفد من عمل البشر قبله شيئا .

وهناك فرق كبير ايضا بين تطور حياة . كل من . البطلين من الناحية النفسية فانه بينما اقتصر تطور روبنصوب العقلي على بعض الملاحظات الجزئية في نظام الكون ، . تري . جي . بن يقظان يقطع جميع الادوار والمراحل التي يمر منها العقل البشري عامة للوصول الى اسمى درجات المعرفة . فان الغاية الفلسفية عند دي فويل تأت إلا عن رضا يتناهي الاساس عند ابن الطيفيل .

وبالجملة نختار قصة ابن الطيفيل عن قصة دي فويل من الناحية الفلسفية ، فانها تمتاز ايضا من غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعية ، وبالصرف الطبيعي ، والتفصيلات الدقيقة عن الحياة العملية ، عدا عن رشاقة الاسلوب ، وصعولة العبارة ، وجسم الترتيب وهي بهذه الزايات تعبر ولا شك ، في مقاييس الآثار العربية التي تستحق الخلود في تاريخ الفكر البشري .

١٠٠ - أشهر نسخ «حي بن يقظان» المخطوطة^(١)

١٠١ - نسخة اكسفورد : وقد طبع عنها بوكوك طبعته الشهيرة .

تاريخ نسخها سنة ١٧٠٣ هـ .

١٠٢ - نسخة الجزائر : محفوظة في المكتبة الوطنية في الجزائر

تاريخ نسخها ١١٨٠ هـ .

١٠٣ - نسخة المتحف البريطاني .

١٠٤ - نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة . وقد نسبت

إلى ابن سبعين خطأ في فهرس الدار .

١٠٥ - اقترض غوتيه وجود نسخة مخطوطة قامة في الشرق

طبعث عنها جميع طبعاتها الشرقية

١٠٦ - النسخة الدمشقية (وهي التي اعتمدنا عليها في طبع هذا

الكتاب بعد مقارنته على معظم طبعاته في الشرق والغرب) صحيحة

جداً ، كتبت بخط العالم الدمشقي الشهير الشيخ محمد الطنطاوي

الأزهري ، تاريخ نسخها ١٢٨٤ هـ وقد جاء في آخرها : « تم كتاب

مرقاة الزلفي والمشرّب الاصفي للإمام أبي بكر بن طليل الاندلسي

رحمه الله » وهي محفوظة في مكتبة آل الطنطاوي بدمشق

وهذه النسخ الست تامة .

١٠٧ - نسخة الاسكوريال : مخرومة .

(١) راجع : غوتيه ، ابن طليل ، حياته وآثاره ص ٤٣ وما بعدها

باريس ١٩٠٩

٤ - أشهر ترجمات « هي بن يقطان »

- ١ - ترجمة **E. Pococke** اللاتينية : طبعت مع النص العربي ١٦٧١ و ١٧٠٠م
- ٢ - ترجمة **Ashwell** الى الانكليزية
- ٣ - ترجمة **Georges Kelth** الى الانكليزية
- ٤ - **Simon Ockley** الى الانكليزية : طبعت عام ١٧٠٨
للمرة الاولى واعيد طبعا عام ١٧٣٠م
- ٥ - ترجمت الى الهولندية من ترجمة **Pococke** ، طبعت
للمرة الاولى عام ١٦٧٢ واعيد طبعا عام ١٧٠٧
- ٦ - ترجمة **Georg Prltius** ، الى الالمانية ، فرانكفورت
١٧٢٦م
- ٧ - ترجمة **J. G. Eichhorn** الى الالمانية ، برلين
١٧٨٣
- ٨ - ترجمة **L. Gauthier** الى الفرنسية ، الجزائر ١٩٠٠
- ٩ - ترجمة **Pons Boigues** الى الاسبانية ، مرسية
١٩٠٠م
- ١٠ - ترجمة **L. Gauthier** الى الفرنسية طبعت مع
النص العربي في الجزائر عام ١٩٠٠
- ١١ - ترجمة موسى الزبوني الى العبرية عام ١٣٤٩م
- ١٢ - ترجمة فضل الله بن جمان العيني الاصمعي الى
الفارسية

٢ - طبعات « مكي بن بظان »

- ١ - = اول طبعة عرفت لهذا الكتاب في مطبوعة عام ١٦٧١ م
المرفقة بالترجمة اللاتينية (٢٠٠ من قطع - ٤) مصدرة مقدمة
غير مرقمة الصفحات .
- ٢ - = طبعة **Pococke** عام ١٧٥٠ م
- ٣ - = طبعة الوطن ، القاهرة - ٤ ربيع الثاني ١٢٩٩ هـ
- ٤ - = طبعة وادي النيل ، القاهرة - شعبان ١٢٩٩ هـ
- ٥ - = = المطبعة المصرية ، الاسكندرية - ١٨٩٨ م
- ٦ - = طبعة مصر ، القاهرة - ١٣٢٢ هـ
- ٧ - = طبعة النصارى ، القاهرة - ١٣٢٧ هـ
- ٨ - = طبعة النيل ، القاهرة - ١٩٠٥ م
- ٩ - = طبعة **L. Gauthier** مع الترجمة الفرنسية ، الجزائر ،
١٩٠٠ (النص ١٢٣ من والترجمة مع المقدمة ١٣٨ من)
- ١٠ - = طبعة مكتبة النسخ الفريدي بدمشق الاولى مع شروح
وتعليقات . مصطفاة بمقدمة بقلم الله كورديج . حلبيا و ك . عباد ،
(وهي هذه)



١٠٤ — أهم المصادر عن «ابن طفيل»^(١)

١ — مصادر عربية :

١ — فرج الطول : فلسفة أبي جعفر بن طفيل — أساذ محمد

ابن رشد العظيم ، القاهرة ١٩٧٤

٢ — محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق

والمغرب ، القاهرة ١٩٣٧

٢ — مصادر أجنبية :

٣ — Philosophus sive Epistola Ali : **Pochoche** —
Jaafar ben Tophail, de Hai Ebn Yakdan

٤ — Hayy ben Yakdan, roman : **Léon Gauthier** —
philosophique d'Ibn Thofail الجزائر ١٩٠٠

٥ — Ibn Thofail : sa vie, ses : **Léon Gauthier** —
œuvres باريس ١٩٠٩

٦ — Le Filosofo autodidacto : **Pous Boigues** —
مرفضة ١٩٠٠

٧ — Développement : **Duncan Macdonald** —

of muslim Theology ١٩٠٣ من ٢٥٢ — ٢٥٦

٨ — The History of Philosophy : **T. J. de Boer** —
in Islam, لندن ١٩٠٣

(١) لم نذكر في هذه المصادر المعاجم العامة والمعاجم الخاصة التي
تبحث في التراجم

١٠٠ — S.Munk : في مقاله عن ابن طفيل في معجم فرانك الفلسفي

Grundriss der **Frederich Ulerueg** : — ١٠٠

٢ ج Max Heizn **Geschichte de philosophie** طبعه

أنظر فيما يختص بقمص سلامان وأبال

١١٠ — جامي : سلامان وأبال وقد ترجمه الى الفرنسية Aug.

Brieleux ٤ باريس ١٩١١ م ص ٤٧ وما بعدها

Gesch. d. arab. Litt. : **Brockelmann** — ١٢

ج ١ م ٤٦٠ ٤ ج ٤٧ م ٧٠٤

أنظر فيما يختص بقصة حي بن يقظان لابن الطفيل وحي بن يقظان
لاين سينا :

١٣ — ميكائيل بن يعقوب المغربي (Mehren) : تسع رسائل

لاين سينا (مقدمة بالفرنسية مع النص العربي لرسالة ابن

سينا) ٤ ليدن ١٨٨٩ م



حي بن يقظان

لاڻي بکر محمد « بن طفيل »



ملاحظة

قوبلت هذه الطبعة على جميع النسخ المطبوعة قبلها في الشرق والغرب . كما قوبلت على نسخة خطية قيمة مكتوبة بقلم العالم الجليل المرحوم الشيخ محمد الطنطاوي تبيد وصفها في غير هذا المكان .

فما أشير إليه في صلب الكلام بين هلالين (٠٠٠) ورمز إليه بحرف « ح » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق في النسخ للطبعة ، وما أشير إليه بين مقوختين [٠٠٠] ورمز إليه بحرف « ط » في الحواشي يدل على الزيادات أو الفروق الموجودة في النسخة المخطوطة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ ، الْقَدِيمِ الْأَقْدَمِ ، الْعَلِيمِ
 الْأَعْلَمِ ، الْحَكِيمِ الْأَحْكَمِ ، الرَّحِيمِ الْأَرْحَمِ ، الْكَرِيمِ
 الْأَكْرَمِ ، الْخَلِيمِ الْأَخْلَمِ ، « الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ
 الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ »^(١) . و « كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ
 عَظِيمًا »^(٢) أَحْمَدُهُ عَلَى فَوَاضِلِ النِّعَمَاءِ ، وَأَشْكُرُهُ عَلَى
 تَتَابُعِ الْآلَاءِ . وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ
 لَهُ ، وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، صَاحِبَ الْخُلُقِ الطَّاهِرِ ،
 وَالْمَجْزِ الْبَاهِرِ ، وَالْبِرْهَانِ الْقَاهِرِ ، وَالسَّيْفِ الشَّاهِرِ ،
 صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَامُهُ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أُولِي الْحِمَمِ
 الْعَظَامِ ، وَذَوِي الْمَنَاقِبِ وَالْمَعَالِمِ ، وَعَلَى جَمِيعِ الصَّحَابَةِ
 وَالتَّابِعِينَ ، إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا .

(١) قرآن كريم : سورة « العلق » الآية ٤ (٢) قرآن كريم :

سورة « النساء » الآية ١١٢

تمهيدات

سَأَلَتْ أَيُّهَا الْأَخَ الْكَرِيمَ الْعَصِي (الْحَلِيم) - مَنْعَكَ
 اللَّهُ الْبَقَاءَ الْأَبَدِيَّ ، وَأَسْعَدَكَ السَّعْدَ السَّرْمَدِيَّ - أَنْ أَبْتَ
 إِلَيْكَ مَا أَمْكَنْتَنِي بِهِ مِنْ أَسْرَارِ الْحِكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ الَّتِي
 ذَكَرَهَا الشَّيْخُ (الْإِمَامُ) الرَّئِيسُ أَبُو عَلِيٍّ بْنِ سَيْنَا^(١)
 (فاعلم) :

أَنْ مِنْ أَرَادَ الْحَقَّ الَّذِي لَا جَمْعَةَ^(٢) فِيهِ فَعَلَيْهِ
 يَطْلُبُهَا وَالْجَدَّ فِي اقْتِنَانِهَا .

وصف الحال التي شعر بها ابن الفيل

وَلَقَدْ حَرَكْتُ نِيَّ سَوَاءَ الْكَ خَاطِرًا شَرِيفًا أَفْضَى^(٣)
 بِي - وَالْحَمْدُ لِلَّهِ - إِلَى مَشَاهِدَةٍ حَالٍ لَمْ أَشْهَدَهَا قَبْلَ ، وَأَتَعَبَى
 بِي إِلَى مَبْلَغٍ هُوَ مِنَ الْفَرَابَةِ ، بِحَيْثُ لَا يَصِفُهُ لِسَانٌ ،
 وَلَا يَقُومُ بِهِ بَيَانٌ : لِأَنَّهُ مِنْ طُورٍ غَيْرِ طُورِهَا ، وَعَالَمٍ
 غَيْرِ عَالَمِهَا^(٤) - غَيْرَ أَنْ تِلْكَ الْحَالُ ، لَمَّا لَهَا مِنَ الْبَهْجَةِ
 وَالسَّرُورِ ، وَاللَّذَّةِ (وَالْجُورِ) ، لَا يَسْتَطِيعُ مِنْ وَصْلِ

(١) ابن سينا : راجع : المنقذ من الضلال ، الطبعة الثانية من

٨٦ حاشية هـ (٢) في ط : خمسة (٣) في ع : طورها ، وعالم غير

عالمها

إليها وأتبعني إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها
أو يخفي سرها ، بل يعتربه من الطرب والنشاط والمرح
والانبساط ، ما يجعله على البوح بها بجملة دون تفصيل ،
وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ،
حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم
شأني »^(١) ، وقال غيره : « أنا الحق » وقال غيره « ليس
في التوب إلا الله ! »^(٢)

« وأما الشيخ أبو حامد الغزالي^(٣) (رحمة الله عليه) ،
فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :
فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيراً ولا نسأل عن الخبر^(٤)

وإنما أدبته المعارف ، وحذقته العلوم .

-
- (١) ينسب هذه الجملة لابي يزيد البسطامي . (٢) تنسب
هاتان الجملتان للحلاج . وقيل إن أولهما كانت من أقوى الأسباب
الظاهرة التي دفعت وزير القنبر لصلبه . وقد جاء الغزالي فيها بمد
وفسرها بقوله : « إنها أعلى مبادئ التوحيد » . وأما ثانيتهما فقد
قالها الحلاج حين صعوده المنبقة . (٣) الغزالي : راجع : المنقذ
من الضلال ، الطبعة الثانية (١٩٣٤ - ١٣٥٣) تجد فيها ترجمة
خاصة للغزالي مع طرح وتحليل المنقذ نفسه . وهذه الطبعة هي التي
نشير إليها دائماً . (٤) راجع المنقذ من ١٣٣ .

انتقاد الفلاسفة

نقد فلسفة ابن الصائغ

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ^(١) للتصل كلامه في صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في

(١) ابن الصائغ (أواخر القرن الخامس ؟ - ٥٢٣ هـ ؟) : أبو بكر محمد بن يحيى ويعرف أيضاً بـ « ابن باجه » ، وبطلق عليه القريظة اسم « Avenspace » و « Avinspace » : فيلسوف عربي شهير ، كان له باع واسع في الطب والفلك والطبيعة والرياضة والموسيقى . ولله مسرقة ويوفي في فارس مسموماً . تألفت عليه الحكومة والشعب ، ورمي بالإلحاد والخروج على القرآن والدين ، لأنه أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس ، وهو الذي أعطى الفلسفة العربية في ذلك النظر حربة ضد الميول الصوفية التي ابتدعها الفزالي . كتب شروحا على كثير من مؤلفات أرسطو ، وصنف كتباً عديدة تجد ذكرها لماني « ابن أبي أصيبعة » و « محمد لطفي جمعة » : تاريخ فلاسفة الاسلام . لم يصلنا منها سوى « مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعات » منها نسخة في برلين وأخرى في أو كسفورد ، و « رسالة الدواع » مفسرة بالعبرية . وتجد تلخيصاً لكتابه « رسالة تدبير التوحيد » في كتاب لطفي جمعة المذكور بين صفحتي ٨٢ - ٩٣ التي اختصرها Mose Norbonis ونشرها في برلين عام ١٨٩٦ . (٢) في ط : تقيم

رتبة^(١) ، وحصل متصورته ، بهم ذلك المعنى ، في رتبة يرى نفسه فيها
 مباحاً لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات^(٢) آخر ليست هيولانية^(٣) ، وهي
 أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال
 السماء مبهمة^(٤) عن تركيب الحياة الطبيعية (بل هي أحوال من
 أحوال السماء) ، خليفة أن يقال لما أحوال^(٥) إلمية يهبها الله
 سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده ،

وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها
 بطريق العلم^(٦) النظري والبحث الفكري . ولا شك
 أنه بلنها ولم يتخطها .

وأما الرتبة التي أشرنا إليها (نحن) أولاً ، فهي
 غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر
 على خلاف ما انكشف في هذه ، وإنما تغايرها بزيادة
 الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسيه قوة إلا على الجاز ،
 إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ، ولا في الاصطلاحات
 الخاصة ، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك
 النوع من المشاهدة . وهذه الحال التي ذكرناها

(١) في ط : مرتبة (٢) في ط : أشياء (٣) الميولي :
 لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة . وفي الاصطلاح : هي جوهر في
 الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والاقصايل محل
 لقصوربين : الجسمية والنوعية (٤) في ط : مبهمة (٥) في ط :
 التعليم .

وجزءاً كنا سوَّالك إلى ذوقٍ منها ، هي من جملة الأحوال .
 التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : « ثم إذا
 بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ، عنت له خلصات ، من اطلاع نور
 الحق ، والديانة ، كأنها يروق نومض إليه ، ثم تغمد عنه ؛ ثم إنه
 تنكّر عليه هذه الفواشي إذا أمن في الارتياض ، ثم إنه ليوغل في
 ذلك حتى ينشأ في غير الارتياض ، فكلما لمَح شيئاً حاج منه إلى
 جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فينشأ غاش ، فيكاد يرى
 الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكية
 فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارف مستقرة
 كأنها صيحة مستمرة إلى ما وصفه من تدريج المراتب ، وانتهائها
 إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق . وحينئذ
 يدبّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى . بها من أثر الحق
 ويكون له في هذه الرتبة نظرٌ إلى الحق ، ونظرٌ إلى نفسه ، وهو
 بعدُ متروِّد . ثم إنه لينيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن
 لحظ نفسه فن حيث هي لاحظة ، وهناك يسمى الوصول . » (١)

فهذه الأحوال التي وصفها (رضي الله عنه) ،
 إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك
 النظري المستخرج بالتعائيس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج
 النتائج (٢) ؛ وإن أردت مثلاً يظهر لك به الفرق
 بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيل حال
 من خلّق (٣) مكفوف البصر ، إلا أنه جيد القطرة ،

(١) كلام ابن سينا . (٢) في ط : تبيّن . (٣) في ط : تخيل

من ولد

قويّ الحس ، ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر ، فنشأ
 مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص
 الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ،
 وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من
 ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار (بحيث)
 يثبي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم
 عليه بأول وهلة . وكان يعرف الألوان وحدها بشروح
 أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل في
 هذه الرتبة ، فتّح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فثبي في
 تلك المدينة كلها وطاق بها ^(١) فلم يجد أمراً على خلاف ما
 كان يعتقد ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان
 على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رُسِّمت له
 بها ، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما
 تابع للآخر ، وهما : زيادة الرضوح والانبلاج ، واللذة
 العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية
هي حالة الاعمي ^(٢) الأولى ، والألوان التي في (هذه) الحال
 معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر
 إنها أجل من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن

(١) في ط : وأسواقها . (٢) في ط : هي الحال الاولى

ينشاء من عباده^(١) . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية
ومنهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا
على سبيل المجاز^(٢) ، في الحالة الثانية .

ما يصيبه ابن الطفيل بـ « ادراك أهل النظر »

وقد يوجد في النادر من (هو بمنزلة مَنْ) كان أبداً
ثاقب البصيرة ، مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر .
ولست أعني - أكرمك الله بولايته - بإدراك أهل النظر
ههنا ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وإدراك أهل الولاية ،
ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان
جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه^(٣)
بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما
أدركه أبو بكر . ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون
حقاً صحيحاً . وحينئذ يقع النظر^(٤) بينه وبين إدراك أهل
الولاية الذين^(٥) يمتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة
وضوح ، وعظيم^(٦) التذاذ . وقد حاب أبو بكر (ذكر)

(١) كلام ابن الصائغ (٢) في ط : إلا مجازاً (٣) في ط : تعني

(٤) في ط : التنظير (٥) في ط : الذي تعني به تلك (٦)

في ط : عظم

هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الحَيَالِيَّة ، ووعد بأن يصف ما ينبغي ^(١) أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر ميين . وينبغي أن يقال له [هنا] : « لا تَسْتَحِلْ طعم شيء لم تذق ، ولا تُخْطِ رِقَابَ الصِّدِّيقين . » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العِدَّة ، و (قد) يشبه أن منعه عن ^(٢) ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وَهْرَان » ^(٣) رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطرَّ القول إلى أشياء ، فيها قَدْحٌ عليه في سيرته ، وتكذيبٌ لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج ، بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدَّ ^(٤) أحد غرضين :

١ - إما أن تسأل عما يراه أصحاب للشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لا يمكن

(١) في ط : كيف (٢) في ط : من (٣) وَهْرَان : مدينة في الجزائر قريبة من تلمسان . (٤) في ط : لن يعدو

اثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك
ونكلفه بالنول أو الكتب ، استعالت حقيقته ^(١) ، وصار
من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُسي الحروف
والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه
بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كبيراً
وزلت (به) أقدام قوم عن الصراط للمستقيم ^(٢) ، وظن آخرون
أن أقدامهم زلت وهي لم تزل ، وإنما كان ذلك لأنه أمر
لأنهاية له في حضرة منسعة الأكاف ، محيطه غير محاط
بها .

٢٠ — والفرض الثاني من الفرضين اللذين قلنا إن
سؤالك لن يتمدى ^(٣) أحدهما ، هو أن تبثني التعريف بهذا
الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا أكرمك الله بولايته .
شيئاً مما يحتل أن يوضع في الكتب وتصرف به العبارات ،
ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع
الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر بالسير منه
إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيئ منه لم يكلم الناس به
إلا رمزاً ، فإن الملة الخفية والشريعة المحمدية ^(٤) قد منبت

(١) في ط : منه (٢) في ط : السوي (٣) لن يعدو

(٤) في ط : الحقيقة

من الخوض فيه ، وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر ^(١) وفي كتاب الشفاء ^(٢) تفي بهذا الغرض الذي أزدته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل القطرة الفاتنة ، قبل شيوع علم المنطق ^(٣) والفلسفة فيها ، قطعوا أعمسارهم بعلوم التعاليم ^(٤) وبلغوا فيها مبلغاً رقيقاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشي من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يقضِ بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

بَرَحَ بِي أَنْ عُلُومَ الْوَرَى

إِثْنَانِ مَا إِنْ فِيهَا مِنْ مَزِيدٍ

(١) الفارابية راجع المنقذ ص ٨٦ ح ٦ (٢) الشفاء: كتاب في المنطق والحكمة للشيخ الرئيس ابن سينا : طبع منه الفن الأول من الطبيعيات في الساع الطبيعي ، والفن الثالث عشر في الأليات — بهامشة حواش كثيرة ومعها حاشية « صدر الحكماء والمتألمين » على الشفاء في جزء ثالث — ج ٢ طبع حيدر: طهران ١٣٠٣ هـ .
(٢) راجع: المنقذ ص ١٩ (٤) راجع: احصاء العلوم ص ٣٤

« حَقِيقَةُ » يُعْجِزُ ^(١) تَحْصِيلُهَا

و « بَاطِلٌ » تَحْصِيلُهُ مَا يُفِيدُ

ثم خلف من بعدم خلف آخر أحقق منهم نظراً ،
وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أنقب ذهناً ، ولا
أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي بكر بن الصائغ .
غير أنه شغله الدنيا ، حتى اخترمته للنية قبل ظهور خزائن
علمه ، وبث خفايا حكته . وأكث ما يوجد له من التأليف
إنما هي كاملة ومختزومة ^(٢) من أواخرها ، ككتابه « في
النفس » و « تدبير للتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم
الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل
مختلصة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى
المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول
عطاةً بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب
عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع
له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا
الرجل ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن (لم) وُصف بأنه في مثل
درجته ، فلم نر له تأليفاً .

() في ط : يعسر (٢) في ط : مختزومة

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد
التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو من لم تصل إلينا حقيقة
أمره .

تقر فلسفة الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في
المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك :
قد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » ^(١) بقاء النفوس الشريرة
بعد الموت في آلام لانهاية لها ، بقاء لانهاية له ، ثم صرح في
« السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، و (أنه)
لا بقاء إلا للنفوس [الفاضلة] الكاملة ، ثم وصف في
[شرح] « كتاب الأخلاق » ^(٢) شيئاً من أمر السعادة
الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة (التي) ^(٣) في
هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل
ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد

(١) الملة الفاضلة أو مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة كما هو
مشهور : كتاب للفارابي طبع لأول مرة باعتناء ديتريشي : لندن
١٨٩٥ م كما طبع عدة مرات في مصر (٢) السياسة المدنية
وكتاب الأخلاق كتابان للفارابي لم يطبع حتى اليوم . (٣) في ط : في
هذه الحياة وفي هذه الدار .

أبأس الخلق^(١) جميعاً من رحمة الله (تعالى) ، وصيرَ الفاضل
والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى الندم ،
وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر^(٢) . هذا مع^(٣)
ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها يزعمه للقوة
الخيالية (خاصة) ، ونفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا
حاجة إلى إيرادها .

نقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو
علي بالتعبير عما فيها (وجري على مذهبه) ، وسلك طريق
فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن
الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب
المشائين^(٤) ، وإن من أراد الحق الذي لا جمعة^(٥) فيه فعليه

(١) في ط : الناس (٢) في ط : جبرور (٣) في ط : إلى
(٤) المشائون : يطلق هذا الاسم على أصحاب وتلاميذ
أرسطو طاليس الذين كانوا يمشون وإياه في حديقة مدرسته التي أسسها
في أثينا ودعاها « لوكايون » (Lyceum) ، يدرسون ويحللون
ويستنبطون . فقد اتخذ المعلم الأول حذاً وسلكاً بين سقراط الذي
كان يمشي ثماليمه جواً في شوارع المدينة ، وبين أفلاطون الذي
استقر في « الأكاديمية » . (٥) في ط : خمسة

ابن كتابه في « الفلسفة المشرقية »^(١) ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وقراءة كتب أرسطو طاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسنه وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

تقر فلسفة الفرس

وأما كتب الشيخ أبي حامد الفزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها^(٢) ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهاافت »^(٣) إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب

(١) الفلسفة المشرقية : مجموعة رسائل للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا بينها رسالة « حي بن يقظان » — وهي غير هذه أولاً : « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب » — طبعت هذه الرسالة مع شرح مختار باختصاص ميكائيل بن يحيى المهرقي في لندن ١٨٨٩ كما طبعت في مصر ضمن مجموع « جامع البذائع » (٢) سنة ع : ينتحلا (٣) تهاافت ص ٨١ القاهرة : المطبعة الخيرية ١٣١٩ هـ

« الميزان ^(١) » : « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . » ثم قال في كتاب « المتقذ من الضلال ، والنصح بالأحوال » : « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث » ^(٢) وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من نصفها وأمن ^(٣) النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ - رأي يُشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ،

٢ - رأي يُكون يحسب ما يخاطب به كل سائل

ومسترشد ،

٣ - رأي يُكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع

عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك

في اعتقادك للوروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من يشك ، لم

ينظر . ومن لم ينظر ، لم يبصر . ومن لم يبصر ، بقي ^(٤) في

العمى والخيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

(١) ميزان الضل من ٨ القاهرة : مط . كردستان العلمية

١٣٢٨ هـ (٢) راجع المتقذ ص ١٢١ (٣) في ط : أنم .

(٤) في ط : وقع

« خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئًا سَمِعْتَ بِهِ »

في طَلَعَةِ الشَّمْسِ مَا يُفْنِيكَ عَنْ زُحَلٍ »

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها يصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، [فهو] يكتفي بإيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجوهر » ^(٣) أن له كتاباً مضموناً بها (على غير أهلها) ^(٤) وأنه فسّنها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « التفع والتسوية » ^(٥) و « مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ^(٦) ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصله

(١) الطبرائي (٢) راجع للنقد ص ٥ رقم ٨ (٣) للزبلي
كتاب مطبوع ١٤٤٠ : « المضمون به على غير أهله » (٤) راجع
النقد ط ٢ ص ٨ رقم ٥٣ (٥) راجع للنقد ص ٨ رقم ٣١

ليست هي المضمون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من
 كلامه الواقع في آخر « كتاب للشكاة »^(١) أمراً عظيماً
 أوقعه في مهوأة لا مخلص له منها ، وهو قوله - بعد ذكر
 أخصاف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين -
 إنهم وقفوا على أن هذا الوجود (العظيم) متصف بصفة تنافي
 الوجدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن
 [الأول] الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما
 يقول الظالمون علواً كبيراً .

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن معد السعادة
 القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة (للقدسة) .
 لكن كتبه المضمون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم
 تصل إلينا .

تمهيد لفلسفة ابن القيم

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه ، وكان
 مبلغان من العلم [إلا] يتنوع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ،
 وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي
 نبغث في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة

(١) راجع المنقذ ص ٦ رقم ١٨

حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم
وجدنا منه الآن هذا التوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ
رأينا أنفسنا أهلاً لموضع كلام بولتر^١ جناه وتبين طينا أن
تكوين ... (أيها السائل) ١ - أول من أخفناه بما عندنا ،
وأطلعنا على بالدنيا لصحيح ولائك ، وزكاه صفائك . غير
أنا إن ألقينا إليك بنائات ما انتهينا إليه من ذلك ، (من)
قيل أن تحكم مبادئها منك ، لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من
أمر تقليدي يحمل ، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا
بحسب المودة واللطف ، لا بمعنى أنا نستحي أن يقال قولنا .
[ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة] ونحن لا تمنع لك بهذه
الرتبة (ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها) ، إذ هي غير
كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات ، وإنا
نريد أن نخلك على المسالك التي [قد] تقدم عليها سلكنا ،
ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك
إلى ما أفضى^(١) بنا إليه ، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ،
وتتحقق بصيرة نفسك كل ما تحقنناه ، وتستغني عن زبط
معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار (معلوم) من الإيمان غير يسير
وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا النهي ، فإن

صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشهير في هذا
المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة منعك ،
وتكون قد أَرْضِيتَ ربك وأَرْضَاكَ ، وأَنَالَكَ حيثَ تريدُ
(من أملك ، وتطلع إليه بهمتك وَكِيلَتِكَ . وأرجو
أن أصل) من السلوك بك على أَقْصَدِ الطريق ، وآمنها من
الفوائت والآفات ، وإنْ عرضت الآنَ إليَّ لِحْجَةٍ يسيرةً على
[سبيل] التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف
لك قصة « مي بن بَقْلان » و « بسال وسدومان » اللذين
سماهم الشيخ أبو علي في « قَصَصِهِمْ عِبَرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ^(١) »
و « ذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ
شَهِيدٌ ^(٢) »



(١) قرآن كريم سورة « يوسف » الآية ١١١

(٢) قرآن كريم سورة « قى » الآية ٣٧

قصة حي بن يقظان

كيف نلتوّه مي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح - رضي الله عنهم - أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان^(١) من غير أم ولا أب ، (وبها شجر يُسمّرُ نساء ، وهي التي ذكر المسعودي^(٢) أنها جوارى

(١) في ط : انسان (٢) المسعودي (٢ - ١٨٣٤٦) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي من ذرية عبد الله بن مسعود : مؤرخ ، رحالة ، بجائنة ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة ٠ تصانيفه : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، طبع بهامش تاريخ الكامل لابن الاثير من الجزء الاول إلى العاشر (مصر ١٣٠٣) وبهامش قهج الطيب لأحمد المقرئ المغربي (مصر ١٣٠٢ و ١٣٠٤) وطبع وحده في بولاق ١٢٨٣ وفي مصر ١٣٠٣

وطبع في ٩ أجزاء في باريس باعتماد :

Barbier de Maynard Pavot de Cortelle

التمهيد والاشراق : طبع باعتماد دي غوبه في لندن ١٨٩٣ ونقله إلى

الفرنسية Carra de Vaux

أخبار الزمان ومن أباده الحدثنان : في ثلاثين مجلداً ليس منه الآن -

الواقواق^(١) لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ،
وأتمها لشروق النور الأعلى^(٢) عليها استعداداً ، وإن
كان ذلك على خلاف ما جاء جمهور الفلاسفة وكبار
الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم
الرابع ، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صَحَّ عندم أنه
ليس على خط الاستواء عمارة لمانع^(٣) من الموانع
الأرضية ، فقلولم : إنَّ الإقليم الرابع أعديل بقاع
الأرض [الباقية] وجهه ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن
ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرح به
أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه : وذلك
أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوُّن
الحرارة إلا الحركة ، أو ملاقة الأجسام (المجارة)

— إلا جزء واحد في خزنة قينا .

ذخائر العلوم وما كان في سالف المهور : الرسائل والاستذكار
عاصر في سالف الأعضاء ، أخبار الأمم من العرب والعجم ، خزائن
الملوك وسر العالمين ، المقالات في أصول الديانات ، البيان في أسماء
الأئمة ، المسائل والعلل في المذاهب والملل ، الإبانة عن أصول الديانة ، سر
الحياة ، الاستبصار في الإمامة ، السليحة المدنية في السياسة والاجتماع .

(١) الواقواق : بلاد في الصين (القاموس) (٢) في ط : نور

الحق (٣) في ط بسبب مانع

والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير
حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الأمور ^(١) المزاجية ؛
و (قد) تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة
أتم القبول ، هي الأجسام المصقيلة غير الشفافة ، وبليها
في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة . فأما
الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل
الضوء بوجه . وهذا وحده مما يبرهنه الشيخ أبو علي
[وحده] خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا (تم)
وصحبت هذه المقدمات ، فاللازم ^(٢) عنها أن الشمس
لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً
أخر تماسها ، لأن الشمس في ذاتها غير جارة ؛ ولا
الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة ، وعلى حالة
واحدة في وقت شرود الشمس عليها وفي وقت مغيبها
(عنها) . وأحوالها في التسخين والتبريد ، ظاهرة
الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً
تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بوسيط
سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد [أن]
ما قريب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أسخن

(١) في ط : الكيفيات (٢) في ط : لازم

كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟ فبقي أن
تسخن الشمس للأرض وإنما هو على سبيل الإضاءة
لاغير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى إن الضوء
إذا أفرط في المرآة المقعرة ^(١) أشعل ما حاذها . وقد
ثبت في علوم العالم بالبراهين القطعية ، أن الشمس
كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس
أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من
الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا
(النصف) المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون
الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة (عند محيط
الدائرة) ، ولأنه يقابل من الشمس أجزاءً أكثر ^(٢)
وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى
الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء (موقعه) من
الأرض (قط) ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء
إذا كانت الشمس على تمت رؤوس الساكنين فيه ،
وحينئذ يكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون ، فإن
كان للموضع ما تبعد الشمس (فيه) عن مسامته رؤوس
أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه

(١) في ط : الرايا المحرقة (٢) في ع : كثيرة

المسامة كان شديد الحرارة . وقد ثبت^(١) في علم الحياة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام : عند حلولها برأس الحمل ، وعند حلولها برأس اليزان . وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم ، وستة أشهر شمالاً منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا يبرد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ، وإنما ننبأك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب : فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن « مي بن بظان » من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكرك ذلك وروى من أمره خبراً قصه عليك ، فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف ، كثيرة الفوائد . عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والعيرة . وكانت له أخت (ذات جمال وحسن باهر) ، فعزّلها^(٢) ومنحها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً .

(١) في ط : تبر من (٢) عضلها : متعها الزواج ظلماً وعدواناً .

وكان له قريب يسمى «بقطان» فتزوجها مبراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف مبرها ، وضعت في تابوت أحكت زمة بعد أن أروته من الرضاع ، وخرجت به في أول الليل في جيلة من خدنها ووثقتها إلى ساحل البحر ، وقلها بحرق صباية [به] ، وخوفاً عليه ، ثم إنها ودعت ، وقالت :

« اللهم إنيك (قد) خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأضياء ، ومكفكته به حتى تنم واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له بفضلك ، خوفاً من هذا الملك الشوم الجار العنيد . فكن له ، ولا تسلية ، يا أرحم الراحمين ! »

ثم قدفت به في اليم . فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليك إلى ساحل الجزيرة (الأخرى) المتقدم ذكرها . وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام ^(١) . فأدخله الله بقوة إلى أجمة ملتفة الشجر ^(٢) ، عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محبوبة عن الشمس . تزوّر ^(٣) عنها إذا طلعت ،

(١) في ع : وكان المد ينتهي إلى أقصاه في البر ، لا يصل إلى ذلك المكان إلا بعد سنة (٢) في ط : الطمر ، وهو : ما واداك من شجر أو غيره (٣) في ع : تزاور

وتجمل إذا غربت . ثم أخذ الماء في (التفص) والجزر (عن
 التابوت الذي فيه الطفل) وبقي التابوت في ذلك الموضع ،
 وعلت الرمال (بهبوب الرياح ، وتراكت) بعد ذلك حتى
 سدت (باب الأجمة على التابوت ، وردمت) مدخل الماء
 إلى تلك الأجمة . فكان المذ لا ينتهي إليها ، وكانت مسامير
 التابوت قد قلقت ، وألواحها قد اضطربت عند رمي المساء
 إياه في تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى
 واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فعدت
 طلاماً^(١) ، (خرج من كناسه^(٢) فعلمه العقاب . فلما سمعت
 الصوت ظنته ولدها) ، فتبعته الصوت [وهي تتخيل
 ظلالها] حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلالها
 وهو ينوء (وينوء) من داخله ، حتى طار عن التابوت
 لوح من أعلاه . فحنّت الظبية [وحنّت عليه] ورئمت به ،
 وألقته حلماتها وأروقه لبناً سائفاً . وما زالت تصنّده وتمويهه
 وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد .

(١) الطلاء : ولد الظبي ، وفي ع : فقلت ولداً لها . (٢)

الكناس : بيت الظبي .

ونحن نصف هنا كيف تمرى وكيف انتقل في أحواله حتي
بلغ للبلاغ العظيم .

وأما الذين زعموا أنه نولد (من الأرض) فإنهم قالوا
إن بطناً من أرض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مرّ
السنين (والأعوام) ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب
باليابس ، امتزاج تكافؤ وتبادل في القوى . وكانت هذه
الطينة للتخمرة كبيرة جداً . وكان بعضها يفضلُ بعضاً في
اعتدال المزاج والتهيبُ لتكوّن الأمشاج ^(١) . وكان الوسط
منها أعدل مافيهما وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان ، فتسخت
تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخات الغليات لشدة
لزوجتها . وحدث في الوسط منها (لزوجة) ونفاخة صغيرة
جداً ، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممثلة بحسم
لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند
ذلك « الروح » الذي هو من أمر الله (تعالى) ، وتشبّه
به تشبهاً بعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل : إذ قد
تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ،
وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم .
فمن الأجسام ما لا يستضاء ^(٢) به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛

(١) نطفة أمشاج : مختلطة (:) في ط : يستضي

منها ما يستضاء ^(١) به بعض استضاءة ، وهي الأجسام
كثيفة غير الصقيلة ؛ وهذه تختلف في قبول الضياء ،
تختلف بحسب ذلك ألوانها . ومنها ما يستضاء ^(٢) به غاية
الاستضاءة ، وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا
كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار
لا فراط الضياء . وكذلك الروح ، الذي هو من أمر الله
(تعالى) ، فياض أبداً على جميع الموجودات : فمنها ما لا
يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة لها ،
وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره
فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه
بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر
أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه
بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله
لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك
أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي
الروح ويتصور بصورته ، وهو الإنسان خاصة . وإليه

(١) في ط : يستضيء

الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم . « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ
 آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ . » ^(١) فَإِنْ قَوَّيْتُ فِيهِ هَذِهِ الصُّورَةَ
 حَتَّى تَنَلَّشِي جَمِيعَ الصُّوَرِ فِي حَقِّهَا ، وَتَبْقَى هِيَ وَحْدَهَا ،
 وَتَحْرِقُ سَبْعَاتٍ ^(٢) نَوْرَهَا كَيْفَ مَا أَدْرَكَتَهُ ، كَانَتْ
 حِينَئِذٍ بِمَنْزِلَةِ الْمِرْآةِ الْمُنْعَكِسَةِ عَلَى نَفْسِهَا ، الْمَحْرُوقَةِ لِسَوَاهَا .
 وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (أَجْمَعِينَ)
 وَهَذَا كُلُّهُ مَبِينٌ فِي مَوَاضِعِهِ الَّتِي أَتَيْتُ بِهَا ، فَلْيَرْجِعْ إِلَى
 تَمَامِ مَا حَكَّوْهُ مِنْ وَصْفِ ذَلِكَ التَّخَلُّقِ .

قَالُوا : فَلِمَا تَعْلَقُ هَذَا الرُّوحَ بِتِلْكَ الْقِرَارَةِ ،
 خَضَعْتَ لَهُ جَمِيعَ الْقُوَى وَسَجَدْتَ (لَهُ ، وَسُخِّرْتَ)
 بِأَمْرِ ^(٣) اللَّهِ (تَعَالَى) فِي كَمَالِهَا ، فَتَكُونُ بِإِزَاءِ تِلْكَ
 الْقِرَارَةِ نَفَاحَةً أُخْرَى مُنْقَسِمَةً إِلَى ثَلَاثِ قِرَارَاتٍ ، يَبْنِيهَا
 حُجُبٌ لَطِيفَةٌ ، وَمَسَالِكٌ مُنَافِذَةٌ ، وَامْتِلَآتٌ بِمِثْلِ ذَلِكَ
 الْمَعْوَاثِيِّ الَّذِي امْتَلَأَتْ مِنْهُ الْقِرَارَةُ الْأُولَى ، إِلَّا أَنَّهُ
 أَلْطَفَ مِنْهُ .

وَسَكُنَ فِي هَذِهِ الْبُطُونِ الثَّلَاثَةِ الْمُنْقَسِمَةِ مِنْ وَاحِدَةٍ

(١) هذه الجملة من حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة .

(المنهاج ١٠ ص ٤٧١) . (٢) في ط: تسبعات

(٣) في ط: فأمر

طائفة من تلك القوى التي خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وانها ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها^(١) إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى .

وتكون أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، نفاخة^(٢) نائمة مملوءة جسمها هوانياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها^(٣) والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة (الكبرى) على الترتيب الذي ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين ، حاجة استخدام وتسخير . والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة المروءوس إلى الرئيس والمدير إلى المدير ، وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مروءوس . وأحدهما وهو الثاني ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منها لما تعلق به الروح^(٤) ، واشتعلت حرارته بشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ الخدق^(٥) به على شكله ، وتكون لهما صلبا ، وصار عليه غلاف صفافي^(٦) يحفظه .

(١) في ع : جلها (٢) وفي نسخة : بحراسته (٣) في ع : ليما تعلق به من الزرع (٤) في ع : صفيق

وسمي العضو كله « قبا » واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات الى شيء يمدّه ويقذوه ، ويخلف ما تحل منه على الدوام ، وإلا لم يطل بقاءه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجذب به وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بمجاءته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بمجاءته الأخرى . وكان للتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والتكفل بالغذاء هو « المرء » ، واحتاج كل واحد من هذين إليهما أن يمدّهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطُرُق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق . ثم ما زالوا يصفون الحلقة كلها والأعضاء يحملتها (على) حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقه الجنين في الرحم ، لم يفادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين " من البطن ، واستغنوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وانها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الانسان من الأغشية الجليلة الجملة بدنه (وغيرها) . فلما كمل

(١) في ط : في حد الجنين عند خروجه

انشقت عنه تلك الأغشية، بشبه المخاض، وتصدَّع باقي الطينة
إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد
جوعه ، فلبته « ظلية » قَدَّتْ^(١) مَلَّاهَا .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته
الطائفة الأولى في معنى الترية ؛ فقالوا جميعاً :

كف تربى محي بن يقظان

إن الظلية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً ،
فكثرت لحما ودرّ لبنها ، حتى قام بفناء ذلك الطفل أحسن
قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي . وألف
الطفل تلك الظلية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد
بكاءه فطار إلى إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى
الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظلية إلى أن تم له حولان ،
وتدرج في الشيء وأثغر^(٢) فكان يتبع تلك الظلية ، وكانت
هي ترفق به وتوجهه^(٣) وتحمله إلى مواضع فيها شجر مشر ،
فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ؛ وما

(١) في ط : أضلت (٢) أثغر : ظهرت أسنانه (٣) في

ط : تزيجه أي تدنسه برفق .

كان منها صُلب القشر كسرنه له بطول احنها ، ومتى عاد إلى
 اللبن أروته ، ومتى ظمى إلى الماء أوردته ، ومتى ضحا^١ ظلكه ،
 ومتى خصر^٢ أدفأته . وإذا جنَّ الليل صرفته إلى مكانه الاول ،
 وجلته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملي به التابوت أولاً في
 وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدو^٣هما ورواحهما قد
 ألفهما ررب يسرح أو ينعش أو يبيت معهما حيث ميدهما .
 فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكي تقصتها
 بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ، وكذلك كان يحكي
 جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ،
 مما كاد شديدة (لقوة انفعاله لما يريد) وأكثر ما كانت
 مما كانه لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستثلاف
 والاستدعاء والاستدفاع ، إذ للحيوانات في هذه الأحوال
 المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره
 ولا أنكرها . فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد
 مفيها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ، وكرامية^٤
 لبعض .

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها
 كاسية بالآ وبار والأشعار و (أنواع) الريش ، وكان يرى

(١) ضحا : يوزل الشمس (٢) خصر : يورد

مالها من سرعة العدو وقوة البطش ، ومالها من الأسلحة
 المعدة للدفاع من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والخوافر
 والصياصي والمخالب^(١) ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من
 المري ، وعدم السلاح ، وضعف العدو ، وقلة البطش ،
 عند ما كانت تنازعة الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها
 دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع للدفاع عن نفسه ، ولا
 الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أثرابه من أولاد الطباء . قد نبت لها
 قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بمدضعها في العدو .
 ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا
 يدري (ما) سببه . وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق
 الناقص ، فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى
 مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مشورة : أما مخرج
 أغلظ الفضلتين قبلاً ذئب ؛ وأما [مخرج] أرقهما قبلاً وبار
 وما أشبهها . ولأنها كانت [أيضاً] أخفى قضباناً منه .
 فكان ذلك كله يكرهه ويسوؤه . فلما طال همه في ذلك
 كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويش من أن يكمل له

(١) صياصي : ج . صيمس : شوكة الديك ، وقرن البقرة والظلياء
 والحصون وكل ما يمتنع به

[ذلك و] ما قد أضرَّ به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر
 العريضة شيئاً جعل به خلفه وبعده قدّامه ، وعمل من
 الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه ، علق به تلك
 الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف
 وتساقط (عنه) . فما زال يتخذ غيره ويخسفُ بعضه ببعض
 طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلا أنه
 على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أغصان الشجر عصياً
 سوى أطرافها وعدل منها . وكان يحشُّ بها على الوحوش
 المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منها .
 فتبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، رأى ^(١) أن يده
 فضلاً كثيراً على أيديها : إذا أمكن له بها من ستر عورته
 واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما
 أراد من الذنب والسلاح الطيبي .

وفي خلال ذلك تمر عرع وأربى على السبع سنين ،
 وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها .
 فكانت نفسه [عند ذلك] تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذئاب
 الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء
 الوحوش تتحامي مبيتها ونفر عنه فلا يتأذى ^(٢) له إلا أقدام على

(١) في ح : علم (٢) وفي نسخة : فلم يأت

ذلك الفعل ، إلى أن صادف في بعض الأيام نسرًا ميتًا فهدى
إلى نيل أمله (منه) ، واغتنم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش
عنه نُفْرَةً فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه مصباحًا كما هي ،
وفتح ريشها وسواها ، وسلخ (عنه) سائر جلده ، وفصله على
قطعتين : ربط إحداهما على ظهره ، والأخرى على سرته
وما تحتها ، (وعلق الذنب من خلفه) ، وعلق الجناحين على
عضديه ، فأكسبه ذلك سترًا ودفتًا ومهابة في نفوس جميع
الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

موت الظبية

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت
أرضعته ورجه : فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسدت
وضغفت ، فكان يرتاد بها المراعي الخصبية ، ويمتدني لها الثمرات
الحلوة ، ويطعمها .

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، إلى
أن أدر كها الموت ، فسكنت حر كاتها بالجملة ، وتعمطت
جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعًا
شديدًا ، وكادت نفسه تفيض أسفًا عليها . فكان يتنادى
بالصوت الذي كانت عاداتها أن تجييه عند سماعه ، ويصيح
بأشد ما يقدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيرًا .

فكان ينظر إلى أذنيها ، وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده " لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك . لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيه أو حجبها بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك [كان] يرى أنه إذا أدخل إصبعه في أذنيه وسدّهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض " وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال ، قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال .

كيف عرف مريض القلب

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة . وكان يرى مع ذلك العطالة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو . وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، إنما هي في عضو خائب عن العيان ، مستكن في باطن

(١) في ط: ادغمه في هذا (٢) في ع: حتى يزيلها .

الجسد ، وان ذلك العضو لا يبغي عنه في فعله شيء من هذه
الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت للمضرد ، وشملت
العطلة ، وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما
نزل به ، لاستقامت أحواله وقاض على سائر البدن نفعه ،
وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش
وسواها أن جميع أعضائها مُصنَّعة لا تجويف فيها إلا التقحف ،
والصدر ، والبطن فوق في نفسه أن العضو الذي بذلك
الصفة لن يعدو أحد هذه (المواضع) الثلاثة ، وكان يطلب
على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه
المواضع الثلاثة إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء
محتاجة إليه ، و (أن) الواجب بحسب ذلك أن يكون
مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر
بمثل هذا العضو في صدره ، ولأنه كان يعترض سائر أعضائه
كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، (والرأس)
ويقدّر مفارقتها ، فيثأق له أنه كان يستغنى عنها ، (وكان
يقدّر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه) . فإذا
فكر في الشيء الذي (يحده) في صدره ، لم يأت له الاستثناء
عنه طريقة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر

ما [كان] يتي من صياصيم على صدره ، لشعوره بالشئ الذي فيه .

فلما جزم الحكم بان المصو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتفسير عنه ، لعله يظفر به ، ويمر آفته ^(١) فيزيلها . ثم إنه خاف أن يكون نفس فله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها ، وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك المصو وأزال الآفة عنه . فعزم على شق صدرها وفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع ، فرآه قوياً ، فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك المصو . وطمع بأنه إذا تجاوزته ألفي ^(٢) مطلوبة ؛

(١) في ط : يظفر بآفته (٢) في ط : لتي

فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن
إلا من الحجارة والقصب ، فأستجدّها (ثانية) ، واستجدّها
وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفضى إلى الرئمة
فظن أولاً أنها مطلوبة ؛ فما زال يقلبها ويطلب موضع
الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد (منها) نصفها اليسرى هو في
الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان
قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض
البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فما زال يفتش في
وسط الصدر حتى ألنى « القلب » وهو مجلجل بنشاء في خاية
القوة ، مربوط بماليق^(١) في غاية الوثاق والرئمة عطيفة به من الجهة
التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من
الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة ، فهو في حقيقة
الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبني ؛ لا سيما مع ما أرى له من
حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشنّت ، وقوة اللحم ،
وأنه محبوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الاعضاء »
فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه

(١) الماليق : ج مِلاق وهو كل ما علّق به شيء . وفي ع :

علاق .

الحجاب المستبطن للأصلاخ ، ووجد الرثة على ^(١) ما وجدته من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابها ، وشق شفافه ، فيكذب واستكراه ما ، قدر على ذلك ، بعد است فراغ مجهوده .

وجرد القلب فراه مُصمتاً من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم يرف فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ، فقال : « لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه . » فشق عليه ، فالق ^(٢) فيه شجوتين اثنتين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خالٍ لاشي فيه . فقال : « لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين . » ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال ، إذ كان قد شاهد أن الدماء (كلها) متى سالت (وخرجت) انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دماً كسائر الدماء ، وأنا أرى [أن] هذا الدم موجود في سائر الأعضاء

(١) في ط : كثل (٢) في ط : فرأى (٣) في ط : إلا

بعد أن صار

لا يختص به عضودون آخر ، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة ،
 إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجِدُنِي
 لا أَسْتَفْنِي عنه طرفة عين ، وإليه كان انبعاثي (من أول) .
 وأما هذا الدم فكُم مرة جرحتي الوحوش والحجارة^(١)
 فسأل مني كثيرٌ منه فما ضرتني ذلك ولا أفقدني شيئاً من
 أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما [هذا] البيت
 الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه ، وما أرى ذلك لباطل^(٢) ، فإني
 رأيت كل عضو من الأعضاء . إنما هو لفعل يختص به ، فكيف
 يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً ؟ ما أرى
 إلا أن مطلوبي كان فيه ، إذا رحل عنه وأخلاه . وعند ذلك ،
 طراً على هذا الجسد من العظلة ما طراً : ففقد الإدراك
 وعدم الحراك) .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل
 انهدامه ، وتركه وهو بحاله^(٣) تحقق أنه أخرى ان لا يعود
 إليه بعد ان حدث فيه من الحراب والتخريق ما حدث .
 فصار عنده الجسد كله خسيئاً لا قدر^(٤) له بالإضافة إلى
 ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل

(١) في ع : في المحاربة (٢) في ع : وما أرى أن ذلك
 باطل (٣) في ط : وهو على شكله رأى (٤) في ط : لا قدرة

عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟
 وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين
 صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟
 وما السبب الذي ازعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما
 السبب الذي كره إليه الجسد ، حتى فارقه إن كان خرج
 مختاراً ؟

وتشتت فكره في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد ،
 وطرحه ، وعلم أن أمه التي عطف عليه وأرضته ، إنما
 كانت ذلك الشيء للرحيل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال
 كلها ، لا هذا الجسد العاطل ، وأن هذا الجسد يحملة ، إنما
 هو كالألة (لذلك) ، وبمنزلة العصا التي التي اتخذها هو
 قنال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب
 الجسد ومحرره ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفيه جملة الظنية

وفي خلال ذلك تن " ذلك الجسد " ، وقامت منه
 زوائج كريهة ، فزادت نفرة عنه ، وود أن لا يراه . ثم
 إنه سنج لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر .

(١) في ط : أصيل ، يقال : أصيل الله أمين والهم تغير .

ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض (حتى حفر حفرة)
 فوارى فيها ذلك للبت بالتراب . فقال في نفسه : « ما أحسن
 (ما صنع) هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه ^(١) وان
 كان قد أساء في قتله إياه ١ وأنا كنت أحق بالاهتداء
 إلى هذا الفعل (بأبي) ٢ فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ،
 وحثا ^(٣) عليها التراب ، وبقي يتفكر في ذلك الشيء للمصروف
 للجسد ولا يدري ما هو غير أنه كان ينظر إلى اشخاص
 الأطباء كلها ، فيراها على شكل امه ، و (على) صورتها ،
 فكان يطلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنها يحركه
 ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها
 فكان يألف الأطباء ويمن إليهم المكان ذلك الشبه ^(٤) .

وبقي على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح أنواع الحيوان
 والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل
 (يرى او) يجد لنفسه شبيها حسبما يرى لكل واحد من
 أشخاص الحيوان والنبات أشباها كثيرة ، فلا يجد
 شيئا من ذلك ! وكان يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من
 كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك .

(١) في ط : أخيه (٢) في ط : واراها التراب (٣) في ط :
 على الشيء

وانفق في بعض الأحيان أن اتقدحت نار في أجمة قلخ
على سبيل المحاكة^(١).

فلما بصُرَّها، رأى منظر آهاله، وخلقا لم يعتده^(٢) قبل؛
فوقف يتمجب منها ملياً، وما يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً،
فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الثائب، حتى لا تعلق
بشيء إلا أنت عليه وأحاطته إلى نفسها، فعمله العجب بها .
وبما ركب الله (تعالى) في طباعه من الجراءة والقوة،
على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها
أحرق يده فلم يستطع القبض عليها، فاهتدى إلى أن
يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم
والنار في طرفه الآخر، فتأق له ذلك، وحمله إلى موضعه
الذي كان بأوي إليه . وكان قد خلا في جحر (كان)
استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب الجزل،
ويتعدها ليلاً ونهاراً، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان
يزيد أنسه بها ليلاً، لأنها كانت تقوم (له) مقام الشمس
في الضياء والدفء، فعظم بها ولوعه، وأعتقد أنها أفضل
الاشياء التي لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق

(١) القلخ . القصب الاجوف (٢) في ط : بهده

وتطلب العلو ، فقلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السابوية التي كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقبها فيها ، فيراها مستولية عليه : إما بسرعة ، وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقبه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله فلما أنضجت^(١) ذلك الحيوان وسطع قناره^(٢) فحركات شديدة ، فأكل منه شيئاً فاستطاعه ، فاحتاد بذلك أكل اللحم ، فصرف الخيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأثى له بها من وجوه الاختذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب (أمه) الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الوجود أو من شيء يخافه . وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد

(١) في ط : اشتوى (٢) القنار : رائحة اللحم والشواء .

موته : وكل هذا دائم لا يمتلئ ، وما كان يحده في نفسه من
 شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد
 شق عليه من الظية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً
 [حياً] وشق قلبه ، ونظر إلى ذلك التجويف ^(١) الذي
 صادفه خالياً عند ما شق عليه (في أمه الظية) ، لآه في
 هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه ،
 وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من
 الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فمد إلى بعض الوحوش
 واستوثق منه كيتافاً ، وشقه على الصفة التي شق بها الظية
 حتى وصل إلى القلب . فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى
 منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري ،
 يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من
 الحرارة في حدٍ كاد يحرقه ، ومات (ذلك) الحيوان على
 الفور . فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو (الذي)
 كان يحرك هذا الحيوان ، وأت في كل شخص من
 أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .
 ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء
 الحيوان ، وترتيبها ، وأوضاعها ، وكيانها ، وكيفية ارتباط

(١) في ط : البطن

بعضها يعرض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ^(١) ، وكيف يقاء هذا البخار للسدة التي يبقى ، ومن أين يُستمد ، وكيف لا تنفد حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتشريع الحيوانات الأحياء والأأموات ولم يزل بنعم النظر فيها ويمجد الفكرة ، حتى بلغ (في ذلك كله) مبلغ كبار الطبيعيين ، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحر كانه ، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، واتسامه في سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، أو مودبة عنه . وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد ، كمنزلة ^(٢) من يجارب الأعداء بالسلاح التام ، ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيعد لكل جنس آلة يصيدها ^(٣) والتي يجارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكابة غيره ، وإلى ما ينكي بها غيره . وكذلك آلات الصيد تنقسم : إلى ما يصلح لحيوان البحر ، وإلى ما يصلح لحيوان البر ، وكذلك الأشياء التي

(١) في ط : حتى في كلها حية به . (٢) في ط : كمنزلة هو في تصريف الآلات التي يجارب بعضها الحيوان ، ويصطاد بعضها ، ويشترح بعضها .

يُشْرَحُ بِهَا تَنْقَسِمُ : إِلَى مَا يَصْلُحُ لِلشَّقِ ، وَإِلَى مَا يَصْلُحُ
لِلْكُسْرِ ، وَإِلَى مَا يَصْلُحُ لِلثَّقَبِ ، وَالْبَدَنِ وَاحِدٌ ، وَهُوَ
يَصْرِفُ ذَلِكَ أَنْجَاءً مِنَ التَّصْرِيفِ ، بِحَسَبِ مَا يَصْلُحُ لَهُ كُلِّ
آلَةٍ ، وَبِحَسَبِ الْغَايَاتِ الَّتِي تُلْتَمَسُ بِذَلِكَ التَّصْرِيفِ .

كَذَلِكَ : ذَلِكَ الرُّوحُ الْحَيَوَانِيُّ وَاحِدٌ ، وَإِذَا عَمِلَ
بِآلَةِ الْعَيْنِ ، كَانَ فِعْلُهُ إِبْصَارًا ، وَإِذَا عَمِلَ بِآلَةِ الْأَنْفِ ،
كَانَ فِعْلُهُ شَيْئًا ، وَإِذَا عَمِلَ بِآلَةِ الْإِنْسَانِ كَانَ فِعْلُهُ ذَوْقًا ،
وَإِذَا عَمِلَ بِالْجِلْدِ وَاللِّحْمِ ، كَانَتْ فِعْلُهُ لَمَسًا ، وَإِذَا عَمِلَ
بِالْعَضْوِ ، كَانَ فِعْلُهُ حَرَكَةً ، وَإِذَا عَمِلَ بِالْكَبِدِ ، كَانَ فِعْلُهُ
غَذَاءً وَاجْتِذَاءً .

وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ ، أَعْضَاءٌ تَخْدُمُهُ . وَلَا يَتِمُّ لَشَيْءٍ
مِنْ هَذِهِ فِعْلٌ إِلَّا بِمَا يَصِلُ^(١) إِلَيْهَا مِنْ ذَلِكَ الرُّوحِ ، عَلَى
الطَّرِيقِ الَّتِي تَسْمَى عَصَبًا . وَهِيَ أَتَقَطَعُ تِلْكَ الطَّرِيقُ
أَوْ انْسَدَتْ ، تَعَطَّلَ فِعْلُ ذَلِكَ الْعَضْوِ . وَهَذِهِ الْأَعْصَابُ
إِنَّمَا تُسْتَعِدُّ الرُّوحَ مِنْ بَطْنِ الدِّمَاغِ ، وَالدِّمَاغُ يَسْتَعِدُّ
الرُّوحَ مِنَ الْقَلْبِ ، وَالدِّمَاغُ فِيهِ أَرْوَاحٌ كَثِيرَةٌ ، لِأَنَّهُ
مَوْضِعٌ تَتَوَزَّعُ فِيهِ أَقْسَامُ (كَثِيرَةٌ) فَأَيُّ عَضْوٍ عَدِمَ هَذَا
الرُّوحَ بِسَبَبِ مِنَ الْأَسْبَابِ ، تَعَطَّلَ فِعْلُهُ وَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْآلَةِ

(١) فِي ع : يَصِلُ

المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن
خرج هذا الروح بجملة عن الجسد ، أو فني . أو تحلل
بوجه من الوجوه ، تمطل الجسد كله ، وضار إلى حالة
الموت ، فأتبع به [هذا النحو من] النظر إلى هذا الحد
من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشته ، وذلك
أحد وعشرون عاماً .

اهتماره لاستعمال الملائكة

وفي خلال هذه المدة المذكورة تغتن في ^(١) وجوه
جبله ، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرتها ،
وأخذى بها ، واتخذ الحبوط من الأسمار ^(٢) ولحاقصب الحطمية
والخيازي والقنب ، وكل نبات ذي خيط .
وكان أضل اعتدائه ^(٣) إلى ذلك ، أنه أخذ من الخلفاء
وعمل خطاطيف ^(٤) من الشوك القوي والقطب الحديد
على الحجارة ، وأهدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف ^(٥)
فألتجذ مخزناً ويتنا لفضلة غذائه ، وحصن عليه ياب من

(١) في الخط : ففتت وجوه (٢) لما (ونحن) الشجرة ففتت

(٣) في الخط : وكانت يديه (٤) خطاطيف نج : خطاف وهو الحديد

الموجة يتخلف بها الشيء (٥) خطاطيف ج : خطاف

القصب المربوط بعضه إلى بعض ، لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند منييه عن تلك الجهة في بعض شوؤونه . واستألف^(١) جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها في القصب القوي ، وفي عصي الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الزماح . واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي .

ولما رأى أن يده نفي له بكل ماقاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً ، ففكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أن تألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها [بإعداد] الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأثى له الركوب عليها ، ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كل لها بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم

(١) في ط : استأنس

والسروج ، فتأتي له بذلك ما أمّله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ، وإنما تغن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريع ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منهاها بأحد وعشرين عاما .

معرفة عالم الكون والفساد

ثم إنه بعد ذلك أخذني مأخذ آخر^(١) ، فنصنع جميع الأجسام التي في عالم الكون^(٢) والفساد^(٣) : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات ، والمعادن ، وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والتلج والبرد ، والدخان (والجليد) والهبب والحر ، فرأى لما أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحرركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر في ذلك ، والنشبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة وشكثرة . فكانت تارة ينظر خصائص الأشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشارا لا يضبط .

(١) في ط : مأخذ من النظر (٢) الكون : خروج الشيء من العدم إلى الوجود (٣) الفساد : خروج الشيء من الوجود إلى العدم .

و كانت تنكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى
اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفردٌ بفعلٍ وصفةٍ
تخصه ، و كان ينظر إلى كل عضو (منها) فيرى أنه يمتثل
القسمه إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ،
و كذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر
من طريق ثانٍ ، فيرى أن أعضائه ، وإن كانت كثيرة ،
فهي منظمة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي
في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها ،
وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يوصل إليها من قوة
الروح الحيواني ، الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك
الروح واحد في ذاته وهو (أيضاً) حقيقة الذات ، و سائر
الأعضاء كلها كالآلات ، فكانت تلحد عنده ذاته بهذا
الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل
شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر
إلى نوع منها : كالقطاة ، والحيل ، والحمر ، وأصناف الطيور
صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضها
بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والإحركات ،
والحركات ، والمتازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في

أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بان الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي اختلف في تلك القلوب منه ويحصل في وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أواني كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو في حالتي تفرقه وجمعه شيء واحد ، وإنما عرض له التكاثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويحصل كثرة أشخاص بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التي لم تكن كثيرة في الحقيقة .

ثم كان يخبر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس ، وتتغذى ، وتحرك بالأرادة إلى أي جهة شاءت ، وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني ، أن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني . فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كانت فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع ، بمنزلة ماء واحد مقسوم على أواني كثيرة ، بعضه أبرد من بعض ، وهو في أصله واحد ، وكل

ما كان في طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص^(١)
 ذلك الروح الحيواني بنوع واحد ؛ وبعد ذلك ، فكما أن
 ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيواني واحد ،
 وإن عرض له التكثر بوجه ما . فكان يرى جنس
 الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع
 إلى أنواع النبات على اختلافها ، فيرى كل نوع منها
 تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر
 والثمر ، والأفعال ، فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها
 شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان ،
 وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس
 النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق
 فعله في أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ،
 فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان
 يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك (والتحرك) ؛
 وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحويل وجوه
 الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ،
 وأشياء ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء

(١) في ط : ما يختص .

واحد ، بسبب شي واحد مشترك بينهما ، هو في أحدهما أتم
وأكمل ، وفي الآخر قد عاقه عائق (ما) ، وأن ذلك بمنزلة
ماء واحد قُسم بقسمين ، أحدهما جامد ، والآخر سيال ،
فيتحده عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغذي ، ولا
تنمو من الحجارة ، والتراب ، والماء ، والهواء ، والهب ،
فيرى أنها أجسام مقدرة لها طول وعرض وعمق ، وأنها
لا تختلف ، إلا أن بعضها^(١) ذلون ، وبعضها لالون له ،
وبعضها حار وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات .
وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد (يصير)
حاراً ، وكان يرى للماء يصير بخاراً ، والبخار (يصير) ماء
والاشياء المحترقة تصير جراً ، ورماداً ، ولهباً ، ودخاناً ،
والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار
بمنزلة مائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن
جميعها شي واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما
فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ،
فيرى أنه جسم [ما] مثل هذه الأجسام : له طول وعرض

(١) في ط : تختلف في أن بعضها

وعنى ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام
التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه
بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال
ليست ذاتية ، وإنما تسري إليه من شيء آخر ، ولو سرت
إلى هذه الأجسام الأخرى ، لتكانت مثله . فكان ينظر إليه
بذاته ، مجرداً عن هذه الأفعال التي تظهر بيادى الرأي ،
أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه
الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شيء
واحد : حيهاً وجادهاً ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر
أن بعضها أفعالاً بالآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال
ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال
لا يرى شيئاً غير الأجسام ، فكان بهذا الطريق يرى
الوجود " كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود
كثرة لا تنحصر ولا تنتهى : وبقي بحكم هذه الحالة
مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيهاً وجادها . وهي التي
في عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة [كثرة] لا نهاية
لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أخذ أمرين :
(١) في ع : الموجود (٢) في ط : يحكم بهذا الحال .

إما أن يتحرك إلى جهة انملؤ مثل الدخان والهبب والهواء ،
 إذا جهل تحت الماء ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة
 لتلك الجهة ، وهي جهة السفيل^(١) ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض
 وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام
 لن يعزى عن [إحدى] هاتين الحركتين ، وأنه لا يسكن
 إلا إذا منعه مانع ، يعرفه عن طريقه ، مثل الحجر النازل
 يصادف وجه الأرض صلماً ، فلا يمكنه أن يخبرقه ، ولو
 أمكنه ذلك لما انتهى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا
 رفعته ، وجدته تتحمل طيك بميله إلى جهة السفيل^(٢) ،
 طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثني إلا أن
 يصادف قبة صلبة تحبسه ، فينبذ يتغلف ميئاً وشمالاً ، ثم
 إذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء
 لا يمكنه أن يجسه .

وكان يرى أن الهواء إذا ملئ به (زق) جلد ، وربط
 ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه
 تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء ،
 وذلك بخروجه من تحت الماء ، فينبذ يسكن ويذول
 عنه ذلك التحامل والليل إلى جهة العلو^(٣) الذي كان

(١) في ط: أسفل . (٢) في ط: فوق .

يوجد منه قبل ذلك .

ونظر^(١) هل يجد جسماً يعرَى عن إحدى^(٢) هاتين
الحركتين أو لليل إلى إحداهما في وقت ما ، فلم يجد ذلك
في الأجسام التي لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن
يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن
يقترن به وصف من الأوصاف ، التي هي منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام
جلاً للأوصاف ، فلم يرها تمرى عن أحد هذين الوصفين
بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة . (فنظر إلى
الثقل والخفة) هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما
لمعنى زائد على الجسمية ؟ (فظهر له أنها لمعنى زائد على
الجسمية) ، لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما
وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقل لا توجد فيه
الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لامحالة جسمان ،
ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على
جسميته . وذلك المعنى ، هو الذي به غاير كل واحد منهما
الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه .
فبين له أن (حقيقة) كل واحد من الثقل والخفيف ،

(١) في ط : وطلب (٢) في ط : كلتي .

مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما
 جميعاً ، وهو معنى الجسمية ، والآخر ما تنفرد به حقيقة كل
 واحد منهما على الآخر ، وهو إما الثقل في أحدهما ، وإما
 الخفة في الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أي المعنى الذي
 يحرك أحدهما علوآ ، والآخر سفلاً .

معرفة العالم الروماني

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ،
 فرأى أن حقيقة (وجود) كل واحد منهما مركبة من
 معنى الجسمية ، ومن شيء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ،
 وإما أكثر من واحد فلاح له صور الأجسام على اختلافها
 وهو أول ملاح له من العالم الروماني ، إذ هي صور لا
 تدرك بالحوس ، وأنها تدرك بضرب [ما] من النظر (العقلي) .
 ولاح له في جملة ما لاح من ذلك ، أن الروح
 الحيواني الذي مسكنه القلب — وهو الذي تقدم شرحه
 أولاً — لا بُدَّ (له أيضاً) من معنى زائد على جسديه يصلح
 بذلك للمنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، (التي تختص
 به) من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات ،
 وأصناف الحركات . وذلك للمنى هو صورته وفصله
 الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذي يعبر عنه

النَّظَارُ بِالنَّهْسِ الْحَيَوَانِيَّةِ

وكذلك أيضاً الشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار
البريزي للحيوان شيء يخصه هو فصله^(١) وهو الذي يعبر عنه
النَّظَارُ بِالنَّهْسِ النَّبَاتِيَّةِ . وكذلك لجميع أجسام الجادات^(٢)
وهي ماعد الحيوان والنبات (مما) في عالم الكون والفساد
شيء يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به
مثل صنوف الجر كات وضروب^(٣) الكيفيات المحسوسة عنها
وذلك الشيء هو فصل^(٤) كل واحد منها ، وهو الذي يعبر
النَّظَارُ عَنْهُ بِالْفَيْعَةِ .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني
الذي كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ،
(من) معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى (هذه) الجسمية
مشترك ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترب به ينفرد
به هو وحده ، فإن عنده معنى الجسمية فأطرحه ، وتعلق فكرهم^(٥)
بالمعنى الثاني ، وهو الذي يعبر عنه بالنَّهْسِ فتشوق إلى
التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك
تصنُّعَ الأجسام كلها ، لا من جهة ماهي أجسام ، بل من جهة

(١) في ط: صورة (٢) في ع: سدور (٣) في ط: صورة

(٤) في ط: بالله .

ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ، يتفصل بها بعضها عن بعض ،
فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى ^(١) جملة من الأجسام ،
تشارك في صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى
فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ،
يزيد عليها بصورة أخرى ، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة
من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى
والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما خاصة
بها . مثال ذلك : أن الأجسام الأرضية (كلها) : مثل
التراب والحجارة ، والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر
الأجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشارك في صورة واحدة
تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول .
ومتى حررت إلى جهة العلو ^(٢) بالفسر ثم تركت ، فحررت
بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات
والحيوان ، مع مشاركتهم ^(٣) الجملة المتقدمة في تلك الصورة ،

(١) في ع : فرأى ان جملة الأجسام ، تشارك في صورة تصدر
عنها الأفعال ، ورأى فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة في
تلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال خاصة به .
ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع مشاركتها له في الصورة الأولى
والثانية ، تزيد منه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال خاصة بها .
(٢) في ط : فوق (٣) في ط : مع أنه يشارك

يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو .
 والتغذي : ^(١) هو أن يخلق التغذي بدل ما تحلل منه ،
 بواسطة القوة الغازية ، التي تحلل ما حصل له كمال الاستعداد
 بسبب القوة الماضية من الغذاء بالقوة ، الواصل بواسطة
 الجاذبة إلى مشاكلة جوهر المتغذي ، حفظاً لشخصه ، وتكميلاً
 لمقداره . والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية ، وهي
 التي تزيد في أقطار الجسم ، أعني : الطول والعرض والعمق
 على التناسب الطبيعي ، بما تدخل في أجزائه من الغذاء .

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا يحدان
 صادران من صورة مشتركة لهما ، وهي المبرر عنها بالنفس
 [النباتية] .

وظائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع
 مشاركتة الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ، تزيد
 عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حيث إلى
 آخر ^(٢) .

(١) في ط : التغذي : هو أن يخلق المتغذي ، بدل ما تحلل منه ، بأن
 يحلل إلى التشبه بجوهره مادة قديمة منه ، يبتنيها إلى نفسه . والنمو :
 هو الحركة في الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والعرض
 والعمق . (٢) في ط : من مكان إلى مكان .

ورأى [أيضاً] كل نوع من أنواع الحيوان له خاصية
 يتحاز بها عن سائر الأنواع ، وينفصل بها متميزاً عنها .
 فلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى
 الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد
 من أنواع النبات مثل ذلك . فبين له أن الأجسام المحسوسات
 التي في عالم الكون^(١) والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معانٍ
 كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معانٍ أقل ،
 وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر . فطلب أولاً
 الوقوف على حقيقة [صورة] الشيء الذي تلتئم حقيقته من
 أقل الأشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها^(٢)
 إلا من معانٍ كثيرة ، لتفتن أفعالها فأخر التفكير في
 صورهما . وكذلك رأي (أن) أجزاء الأرض بعضها أبسط

(١) الكون : اسم لما حدث دفعة : كاتقلاب الماء هواء : فإن
 الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة ؛
 فإذا كان على التدريج فهو الحركة . وقيل : الكون : حصول
 الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها . وعند أهل التحقيق :
 الكون عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم ، من حيث انه حق ،
 وإن كان مرادفاً للوجود المطلق العام عند أهل النظر . وهو بمعنى
 الكون عندهم . وفي اصطلاح الصوفية : الكون : كل أمر وجودي .
 الفساد : زوال الصورة عن المادة بعد ان كانت حاصلة . (٢) في
 نسخة : حقيقتاهما

من بعض ، فقصدها [إلى] أبسط ما قدر (عليه) . وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال ، وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلوياً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور . فنظّر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حينئذ وجادها^(٢) ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها ، إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يُعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق . فلم أن هذا المعنى هو

() في ط : فاذاً إن أمكن (٢) في ط : وجادها

للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يثبت له بالحس وجود
جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد
على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر
الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو
معنى الجسم عينه ، وليس ثم معنى آخر أو ليس [الأمر] كذلك ؟
فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذي يوجد فيه
هذا الابتداء ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما
أن ذلك الشيء (الممتد) ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد .
واعتبر ذلك بعض [هذه] الأجسام المرسوسة ذوات الصور
كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عُمِلَ منه شكل [ما] كالكرة
مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدر [ما] . ثم إن
تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو
يضي ، تبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ،
وصارت على قدر آخر ، غير الذي كانت عليه ، والطين واحد
عينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على
أني قدر كان ، ولا يمكن أن يمرى عنها ، غير أنها لتعاقبها
عليه ، تبين له أنها معنى على حiale ، ولكونه لا يمرى بالجملة
عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ،
مركب على الحقيقة من مئينين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال ؛
والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو
المكعب ، أو أي شكل كان به . وأنه لا يفهم الجسم إلا
مركباً من هذين المئينين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر .
لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ،
وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات
الصور ، والذي يثبت على حال واحدة ، وهو الذي ينزل
منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام
ذوات الصور . وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو
الذي يسميه النظار المادف والرهيو في وهي عارضة عن الصورة جملة .

مبدأ السمية

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض
مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن
إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلاً وتمرك الجسم على
الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على
تناوله . وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي
تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر

إلى الماء فرأى أنه إذا خُلِّيَ وما تَقَضَّبه صورته ، ظهر منه
برد محسوس ، وطلب النزول (إلى أسفل) فإذا سُخِّنَ
[أولاً] إما بالنار ، إما بجمرة الشمس ، زال عنه البرد
أولاً وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أُفْرِطَ عليه بالتسخين ،
زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود
إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران
عنه وعن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور
هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان [إذن] بطل
حكم الصورة ، فزال الصورة الدائمة عن ذلك الجسم عند
ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ،
وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه
بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته
الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من مُحدث .
فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً على
العموم دون تفصيل .
ثم إنه تبَّع الصور التي كان قد علمها ^(١) قبل ذلك ،
صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من

(١) في ط: طابها .

فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلاح لما ، فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تجس^(١) عنه ، بمد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات وألحركات ، وفاعل يحدثها بمد أن لم تكن ، فصالح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته^(٢) . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور . فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ، وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ^(٣) » . وفي محكم التنزيل : « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^(٤) » .

فلما لاح له من أسر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال

(١) في ط : تحقق (٢) في ط : وصورته (٣) قطعة من حديث قال فيه الحافظ ابن رجب : « هذا الحديث تفرد بإخراجه البخاري دون بقية أصحاب الكتب » (٤) قرآن كريم : سورة « الأتقال » الآية ١٧

دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، وهو بعد ^(١) لم يكن فارق عالم الحس ، فجعل يطلب هذا الفاعل (المختار) على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم (بعد) هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفّح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها ، فرأى كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملة ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تتفسد بالار ، (وكذلك الهواء رأى يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء) .

و كذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، لم يجد منها شيئاً يربطاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

بحسب في ادبرام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشة ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً : فعمل أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة في الاقطار الثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق ، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ،

(١) وفي نسخة : ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جل :
وفي أخرى : ولأنه بعد ، لم يكن

وكل ما لا يتفك عن هذه الصفة ، فهو جسم فهي إذن
 [هي] كلها أجسام ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية ،
 وذاتية أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أو
 هي متناهية محدودة بمحدود تقطع عندها ، ولا يمكن أن
 يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير في ذلك بعض حيرة .
 ثم إنه بقوة نظره ^(١) وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية
 له [أمر] باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يُعقل ، ونقوى
 هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، منحت له بينه وبين نفسه
 وذلك أنه قال : أما ^(٢) هذا الجسم (السهاوي فهو) متناهي من
 الجهة التي تبني والناحية التي وقع عليها حسّي ، فهذا لا
 أشك فيه لأنني أدر كـه يبصري ^(٣) ، وأما الجهة التي تقابل
 هذه الجهة ، وهي التي بداخلي فيها الشك ، فإنني أيضاً أعلم أنه
 من المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنني إن تخيلت (أن)
 خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمرّان في
 تمام الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت
 أن أحد هذين الخطين ، قُطِعَ جزءاً كبيراً من ناحية طرفه
 المتناهي ، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق ^(٤) طرفه الذي كان فيه

(١) في ط : فطرته . (٢) في ط : ان . (٣) في ط :

بالمشاهدة (٤) في ع : وطبق

موضعُ القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء
(وأطبق الخط للقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه
شيء) ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال
إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير
نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قُطِعَ
منه (بخزف) مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما
[أن الكل مثل الجزء محال] ، وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل
ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون
متناهياً ، فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قُطِعَ منه أولاً ، وقد
كان متناهياً ، صار كله [أيضاً] متناهياً ، وحينئذ لا يقصُرُ
عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ،
فيكون إذن مثله ، وهو ^(١) متناهٍ ، فذلك (أيضاً) متناهٍ .
فالجسم الذي تُفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ ، وكل جسم
يمكن أن تُفرض فيه هذه الخطوط ، (فكل جسم متناهٍ) .
فإذا فرضنا أن جسماً غير متناهٍ ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

فلما صحَّ عنده بفطرته الفارقة التي تنهت لثل هذه الحجة ،
أن جسم السماء متناهٍ ، أراد أن يعرف على أي شكل هو ،
وكيفية ^(٢) انقطاعه بالسطوح التي تحدُّه . فنظر أولاً إلى

(١) في ط : وهذا (٢) في ط : كيف

الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فראها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتقرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين ^(١) ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب ، حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : إحداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار مهيل ، والأخرى حول القطب الشمالي ، وهي مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها ، قائمة على سطح ^(٢) أفقه ، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ، وكان يقرب إذا طلعت كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . وأطرد له ذلك في جميع الكواكب ، وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوتى ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه

(١) في ط : ييوز (٢) في ط : المجتئين (٣) في ط : سهم

أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال
 طلوعها وتوسعها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير
 شكل الكرة ، لكانت لا محالة في بعض الأوقات ، أقرب
 إلى بصره منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت
 مقاديرها وأعضائها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب
 أعظم مما يراها في حال البعد ، (لاختلاف أبعادها عن
 مركزه حينئذ بخلافها على الأول) . فلما لم يكن شيء من
 ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفّح حركة القمر ، فيراها آخذة من
 المغرب إلى المشرق ، وحركات الكواكب السيارة كذلك ،
 حتى تبين له قدر كبير من عالم الحياة ، وظهر له أن حركاتها
 لا تكون إلا بأفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ،
 هو أعلاها ، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب
 في اليوم واللييلة ، وشرح كيفية انتقاله ، ومعرفة ذلك
 بطول ، وهو مثبت " في الكتب ، ولا يحتاج منه في غرضنا
 إلا للقدر الذي أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك يجلبه
 وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متفضل بمقتضى بعض ، وأن

(١) في طبعوث

جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً^(١) : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، (هي) كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كَلَّه أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ، (وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان) ، وما فيه من ضروب الأفلاك ، للتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حيوان ، كما يتكوّن في العالم الأكبر .

مردود العالم

فلما تبين له أنه كَلَّه كشخص واحد في الحقيقة ، (قائم محتاج إلى فاعل مختار) ، وأتحدت عنده أجزاءه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجمليته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد^(٢) العدم ؟ أو هو أمر كان موحوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجوه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجع عنده أحد الحكّمين على الآخر ، وذلك أنه كان^(٣) إذا أزمع على اعتقاد القدم ،

(١) في ط : قديما (٢) في ط : من (٣) في ط : مها

اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود [ما] لانهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لانهاية له . وكذلك [أيضاً] كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً مُحَدَّثٌ ^(١) . وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض أخرى ^(٢) وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من مُحَدَّثٍ ، وهذا المُحَدَّثُ الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ أَلَطَّارِي طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ (فإن كان) فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ، فتنعارض عنده الجميع ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً

(١) في ط : حادث (٢) في ط : وحين أيضاً كان يزعم على

اعتقاده الحدوث تعرضه . . .

واحدًا . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسمًا من الأجسام ، ولو كان جسمًا (من الأجسام) لكان من جملة العالم ، وكان حادثًا واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضًا جسمًا ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) . فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسمًا فليس إلى إدراكه شيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام ، وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئًا إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها ، وإذا لم يكن جسمًا فصفاته الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلًا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « الَّذِي يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » (١)

(١) قرآن كريم : سورة «الملك» الآية ١٤

وزأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم ، وأن العلم لم يسبقه ،
 وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة
 لانهائية لما من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها
 منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما
 أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام - إما جسم المتحرك
 نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة (ليست
 سارية ولا شائعة في جسم ، وكل قوة) ليست سارية في
 جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ،
 مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرك له إلى أسفل ، فإنه إن
 قُسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وإن زيد عليه
 آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يتزايد
 الحجر أبداً إلى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير
 نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل
 الثقل أيضاً إلى ذلك الحد ووقف ، لكنه قد تبرهن أن
 كل جسم [فإنه] لا محالة متناه ، فإذا ن كل قوة في جسم
 [فهي] لا محالة متناهية . فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لانهائية
 له ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك ابتداءً
 حركة لانهائية لما ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ،
 قالوا يجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ،

ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام،
 وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية . وقد كان لاح
 له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود
 كل جسم ، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداد له لضرور
 الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف
 لا يكاد يدرك ، فإن وجود العالم كله إنما هو من جهة
 استعداده لتحريك هذا المحرك البري عن المادة ، وعن صفات
 الأجسام ، المنزهة عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه
 خيال (سبحانه) ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على
 اختلاف أنواعها ، فعلاً لانفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة
 قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق
 الأول ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ،
 وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم
 ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الاتصال ،
 والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات
 الأجسام ، وهو منزّه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ^(١) ،

(١) في ط : الصُور

إذ لا تقوم إلا بها ، ولا تثبت لما حقيقة دونها ، وكانت
 الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل^(١) هذا الفاعل (المختار)
 تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل
 وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلولة له ،
 سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت
 لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على
 كلا الحالين معلولة ، ومفترقة إلى الفاعل ، متملقة الوجود به ،
 ولو لا دوامه لم تدم ، ولو لا وجوده لم توجد ، ولو لا قدمه
 لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غني عنها وبري لها ، وكيف
 لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ،
 وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق (بها) ، ولو
 بعض تعلق ، هو متناه منقطع ؟ فإذا العالم كله بما فيه من
 السماوات (والارض) والكواكب ، وما بينها ، وما
 فوقها ، وما تحتها ، فعله (وخلق) ، وتأخر عنه بالذات ،
 وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في
 قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك ، فإن ذلك
 الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن
 حركة يدك ، تأخراً بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان

(١) في ع : من قبأ ، هذا الفصل

عنها ، بل كان ابتداءهما معاً ؛ فكذلك العالم كله ، معلول
ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن
يقول له كن فيكون ^(١))

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله ، نصَّحها من قبل
ذا ^(٢) نصَّحاً على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ، والتعجب
من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، فتبين له
في أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، من آثار
الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق
عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال
[وفوق السَّماوات] « لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي
السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا
أكْبَرَ ^(٣) »

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى
كلَّ شيء خلقه ، ثُمَّ هَدَاهُ ^(٤) » لاستعماله ، فلولاً أنه
هذه لاستعمال تلك الأجزاء التي خلقت له في وجوه
المنافع المقصودة بها ، لما أنشفع بها الحيوان ، وكانت كلاً

(١) قرآن كريم : سورة يس ، الآية ٨٢ (٢) في ط :

من ذي قبل (٣) قرآن كريم : سورة سبأ ، الآية ٣

(٤) قرآن كريم : سورة طه ، الآية ٥٠ (٥) في ط : خَلَقَ

عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء .
ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ،
أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل - أي فضيلة
كانت - ، ففكر وعلم أنها من فيض ذلك المفاعل
(المختار جل جلاله) ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذي
هو في ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى
[وأجل] وأدوم ، وأنه لانسبة لهذه إلى تلك فما زال يتتبع
صفات الكمال كلها ، فيراها له صادرة عنه ، ويرى أنه أحق
بها (من كل من يوصف بها) دونه .

وتتبع صفات النقص كلها ، فيراه بريئاً منها ، ومزها
عنها ، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا
العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم
تعلقاً أو تلبساً " ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ،
المعطي لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو
الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء
وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و (كل شيء هالك
إلا وجهه)

(١) في ط : تعلق الثبام (٢) قرآن كريم : سورة القصص

الآية ٨٨

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع
من منشته ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ في قلبه
من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة في كل
شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات
والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء
(من الأشياء) ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، [من حيث] ،
فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ،
حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم
(الأدنى) المحسوس ، وتعلق بالعالم (الأرفع)
المعقول .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود (الرفيع الثابت
الوجود) الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود
جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا
العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود : فتصفح حواسه
كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشم ، والتذوق ، واللمس ،
فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو في
جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك للمسموعات ، وهي
ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر

(١) في ط : الأصوات

إِنَّمَا يُدْرِكُ الْأَلْوَانُ ، وَالشَّمْ يَدْرِكُ الرِّوَاحَ ، وَالذَّوْقُ
 يَدْرِكُ الطَّعْمَ ، وَالْمَسُّ يَدْرِكُ [الْأَمْرَجَةَ وَ] الصَّلَاةَ
 (وَاللِّينَ) ، وَالْحَشُونَةُ وَاللَّمَامَةُ ، وَكَذَلِكَ الْقُوَّةُ الْحَيَاةُ
 لَا تَدْرِكُ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ طَوْلٌ وَعَرْضٌ وَعَمَقٌ ،
 وَهَذِهِ الْمَدْرَكَاتُ كُلُّهَا مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ ، وَلَيْسَ لِهَذِهِ
 الْحَوَاسِ إِدْرَاكُ شَيْءٍ سِوَاهَا ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا قُوَى شَائِعَةٌ
 فِي الْأَجْسَامِ ، وَمُنْقَسِمَةٌ بِاقْتِسَامِهَا فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا تَدْرِكُ
 إِلَّا جَسْمًا مُنْقَسِمًا ، لِأَنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ إِذَا كَانَتْ شَائِعَةً
 فِي شَيْءٍ مُنْقَسِمٍ ، فَلَا مَحَالَةَ [إِذَا] أَدْرَكَتْ شَيْئًا مِنْ
 الْأَشْيَاءِ ، فَإِنَّهُ يَنْقَسِمُ بِاقْتِسَامِهَا ، فَإِذَنْ كُلُّ قُوَّةٍ فِي جِسْمٍ ،
 فَإِنَّهَا [لَا مَحَالَةَ] لَا تَدْرِكُ إِلَّا جَسْمًا أَوْ مَا هُوَ فِي جِسْمٍ .
 وَقَدْ نَبَّيْنَا أَنَّ هَذَا الْمَوْجُودَ الْوَاجِبَ الْمَوْجُودَ ، يَرِيّ مِنْ
 صِفَاتِ الْأَجْسَامِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ ، فَإِذَنْ لَا سَبِيلَ إِلَى
 إِدْرَاكِهِ إِلَّا بِشَيْءٍ لَيْسَ بِجِسْمٍ ، وَلَا هُوَ قُوَّةٌ فِي جِسْمٍ ،
 وَلَا تَعَلُّقٌ لَهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ بِالْأَجْسَامِ ، وَلَا هُوَ
 دَاخِلٌ فِيهَا ، وَلَا خَارِجٌ عَنْهَا ، وَلَا مُتَّصِلٌ بِهَا وَلَا مُنْفَصِلٌ
 عَنْهَا . وَقَدْ كَانَتْ نَبَيْنَا [لَهُ] أَنَّهُ أَدْرَكَهُ بِذَاتِهِ ،
 وَزَسَخَتْ الْمَعْرِفَةُ بِهِ عِنْدَهُ ، فَتَبَيَّنَ لَهُ بِذَلِكَ أَنَّ ذَاتَهُ الَّتِي
 أَدْرَكَهَا بِهَا أَمْرٌ غَيْرُ جِسْمَانِيٍّ ، لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ صِفَاتِ

الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات " [فإنها] ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الشيء أدرك به الموجود (المطلق) الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، فإن عنده بالجملة جسمه ، وجعل يفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف للواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة ^(١) ، هل يمكن أن تبطل أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الشيء ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسميات ^(٢) ، فلا يتصور فساده البتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد

(١) في ط : الجسانية (٢) في ع : ونظر بذاته في تلك الذات

الشريفة .

أن يعلم كيف يكون حالها إذا أطرحت البدن وتخلّت
 عنه . وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة
 لها^(٢) ، فتصنّف جميع القوى للمدرّكة ، فرأى [أن] كل
 واحدة منها تارة تكون مدرّكة بالقوة ، وتارة تكون
 مدرّكة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن
 البصر ، فإنها تكون مدرّكة بالقوة — ومعنى مدرّكة بالقوة
 أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها
 واستقبالها للبصر ، تكون مدرّكة بالفعل — ومعنى مدرّكة
 بالفعل أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من (هذه)
 القوى تكون (مدرّكة) بالقوة وتكون بالفعل ،
 وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط
 بالفعل ، فهي مادامت بالقوة لا تشوق إلى إدراك
 الشيء المخصوص [بها] ، لأنها لم تعرف به بعد ، مثل
 من خلّق مكفوف البصر ، وإن كانت قد أدركت
 بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها مادامت بالقوة
 تشاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك
 المدرّك ، وتعلقت به ، وحنّت إليه ، مثل من كان
 بصيراً ثم عمي ، فإنه لا يزال يشاق إلى البصائر .

(٢) في ط : لم يصلح لها عن آفة .

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهي وأحسن ،
 يكون الشوق إليه أكثر ، والتألم لفقده " أعظم ؛ ولذلك
 (كان) تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم
 من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم
 وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء
 شيء لانهاية لجماله ، ولا غاية لحسنه (وجماله) وبهائه ،
 وهو فوق [الجمال و] البهاء والحسن ، وليس في الوجود
 كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، (ولا جمال) ، إلا صادر من
 جهته ، وفائض من قبليه . فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن
 تعرف به ، فلا محالة أنه مادم فاقداً له ، يكون في آلام
 لانهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه
 يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية ورائها ، وبهجة
 وسرور لانهاية لها .

وقد كانت ثين له أن الموجود الواجب الوجود ،
 متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص
 وبري منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه
 أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك
 أن من كانت له مثل هذا الذات ، للمعدة لمثل هذا الإدراك .

(١) في ط : يعمده

فإنه إذا أطرح البدن بالموت ، فأما أن يكون قبل ذلك
 - في مدة نصريفه للبدن - لم تعرف قط بهذا الوجود الواجب
 الوجود ، ولا أتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق
 البدن لا يشاق إلى ذلك " الوجود ولا يتألم لفقده .
 وأما جميع القوى الجسمانية ، فإنها تبطل يطلان
 الجسم ، فلا نشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تمن
 إليها ، ولا تتألم بفقدها . وهذه حال اليهائم غير الناطقة كلها .
 سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وإما أن
 يكون قبل ذلك - في مدة نصريفه للبدن - ، وقد تعرف بهذا
 الوجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال (والعظمة والسلطان
 والقدرة) [والحسن] إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى
 وافقه منيته وهو على تلك الحال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده
 الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها .
 فأما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد
 ما تشوق إليه (قبل ذلك) وإما أن يبقى في آلامه بقاء
 مزمدياً ، بحسب استعدادة لكل واحد من الوجهين . في
 حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب
 الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقل بكيته طابه والتزم

(٢) في ع : لا يتصل بذلك الوجود

الفكرة في جلالة وحسنه وبهائه ، ولم يُعرض عنه حتى وافته منيته « وهذا على حال (من) الإقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لا اتصال مشاهدته لتلك الموجود (الواجب الوجود) ، وسلامة تلك المشاهدة من الكبر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسدية من الأمور الحسية التي هي - بالإضافة إلى تلك الحال - آلام وشورور وعوائق .

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك للوجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يُعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتصل لذته دون أن يتخللها ألم . وإليه أشار الجنيد^(١) شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : « هذا وقتٌ يؤخذ منه : الله أكبر . » - وأحرَم للصلاة - .

ثم جعل يتفكر كيف يتأني له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إغراض فكان يلزم الفكرة في

(١) الجنيد : راجع المتقدين الضلال ص ١٢٢ ح ٣

(٢) في ع : كما

ذلك الوجود (كل) ساعة ، فما " هو إلا أن يسبح لبصره
محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض
الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في
أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ،
أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويزول
عما كان فيه ، ويتعذر (عليه) الرجوع إلى ما كان عليه من
حال الشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأه منيته
وهو في حال الإعراض ، فيفضي إلى الشقاء (الدائم) وألم
الحجاب .

فسماء حاله ذلك ، وأعياه الدواء . فجعل يتصفح
أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسمى فيه ، لعله
ينظر " في بعضها أنها شعرت بهذا الوجود . وجعلت تسعى
نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فراها كلها إنما تسعى
في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من الطعام والمشروب
والنكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليها
ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئا منها ينحرف
عن هذا الرأي ، ولا يسمى لغيره في وقت من الأوقات ،
فبان له بذلك عن أنها لم تشعر بذلك الوجود ، ولا اشتاقت

(١) في ط : ينظن

إليه، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى
العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات
أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان .
وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ،
فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً
أن أفعال النبات كلها لا تنهدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب (والأفلاك)
فراها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ، وراها
شفافة [و] مضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدث
حديثاً قوياً أن لها ذواتٍ سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود
الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ،
ولا منتظمة في أجسام (مثل ذاته ، هو العارفة) . وكيف
لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمية ، ويكون
مثلثه هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى
الأشياء المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع
مابه من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته [شيئاً]
بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له (بذلك) أن الأجسام
السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود (الواجب

الوجود) وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي
قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ،
لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لم أختص [هو] من (بين) سائر أنواع
الحيوان بهذه القدرات التي أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد
كان تين له أولاً ^(١) (من) أمر العناصر واستحالة بعضها
إلى بعض ، [و] أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على
صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن
أكثر هذه الأجسام مختطة مركبة (من أشياء) متضادة ،
ولذلك توّول إلى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً ؛
وما كان منها قريباً (من أن يكون صرفاً) خالصاً لا
شائباً ^(٢) فيه فهو بعيد عن الفساد جداً مثل (جسد) الذهب
والياقوت ؛ وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك
هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تعاقب عليها . وتبين له
[هنالك] أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون
والفساد منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على
معنى الجسمية . وهذه هي الأسطَقَصَات الأربع ^(٣) - ومنها

(١) في ط : قديماً (٢) في ط : شوب

(٣) الأسطَقَصَات : لفظ يوناني يعنى الأصل . وتسمى العناصر
الأربع (الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار) أسطَقَصَات ، لأنها -

ما تقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحیوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، ونعمه عن الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبهة بالعدم ؛ وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ، وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة (جملة) هو الهیولی والمادة ^(١) ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الأسطوانات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطوانات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا بحركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدّاً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغير ^(٢) صورته . فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه ^(٣) ، والحيوان أظهر حياة

— أصول تركيبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

(١) مادة الشيء : هي التي يحصل بها الشيء بالقوة . (٢) في ط : يتبر

(٣) في ط : منها

منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أُسْطَقْصٍ واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الأُسْطَقْصَاتِ الباقية ، ويطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الأُسْطَقْصِ الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إِلَّا شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الأُسْطَقْص لا يستأهل من الحياة إِلَّا (يسيراً ضعيفاً) وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أُسْطَقْصٍ واحد منها ، فإن الأُسْطَقْصَاتِ تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذن لا يُبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً . فلا يكون فل أحد الأُسْطَقْصَاتِ أظهر [فيه] ، ولا يستولي عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأُسْطَقْصَاتِ ، فكأنه لامضادة لصورته ، فيستأهل للحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء ، وأغلظ

(١) في ط : أمراً عظيماً .

من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ، ولم يصادف
شيء من الأسطوانات مضادة يئنة . فاستعد بذلك لصورة
الحوائية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل
ما في هذه الأرواح الحوائية مستمداً لأنهم ما يكون من
الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح
قريباً من أن يقال إنه لا ضدٌ لصورته ، فيشبهه (لتلك)
هذه الأجسام السادية التي لا ضدٌ لصورها ؛ ويكون
روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطوانات
التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ، ولا إلى
جهة السفلى ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط
المسافة التي بين المركز وأعلى مائنتي إليه النار في
جهة العلو ولم يطرأ عليه قساد ، ثبت هناك ولم يطلب
الضمود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ، لتحرك
حول الوسط كما تتحرك الأجسام السادية ؛ ولو تحرك
في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كروي الشكل
إذ لا يمكن غير ذلك ، فأذن هو شديد الشبه بالأجسام
السادية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم يَرَ فيها .

ما يظن به^١ أنه شعر بالوجود الواجب الوجود، وقد كان
 علم من ذاته أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه
 هو الحيوان للمعدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية
 (كلها)، وقين له أنه نوع ما بين لسائر (أنواع)
 الحيوان، وأنه إنما خلق لغاية أخرى، وأعدّ لأمر
 عظيم، لم يمدّ له شيء من أنواع الحيوان، وكفى به
 شرقاً أن يكون أخسّ جزأيه - وهو الجسماني -
 أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون
 والفساد، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير؛
 وأما أشرف جزأيه، فهو الشيء الذي به عرف الوجود
 الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف، أمرٌ رباني
 إلهي (لا يستحيل و) لا يلحقه الفساد، ولا يوصف
 بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرك بشيء من
 الحواس، ولا يتخيل، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة
 سواء، بل يتوصل إليه به، فهو العارف، والمعروف،
 والمعرفة، وهو العالم، والمعلوم، والعلم، لا يتباين في
 شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام
 ولو احتقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق يجسم؛

(١) في ط: ما يحدث عليه

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر
أنصاف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن
الواجب عليه أن يتفكها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها
جهده . وكذلك رأى أنه يميزه الأشرف الذي به
عرف الوجود الواجب الوجود ، فيه شبهة مأمنة من
حيث . منزهة عن (صفات الأجسام ، كما أن الواجب
الوجود منزه عنها) ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى
في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن ، وأن
يتخلق بأخلاقه ، ويتقدي بأفعاله ، ويجتهد في تنفيذ إرادته ،
ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من
قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يُسرَّبه ، وإن كان مؤملاً
لجسه وضاراً به ومثلماً لبدنه بالجملة .

وكذلك [أيضاً] رأى (أن) فيه شيئاً من سائر
أنواع الحيوان يميزه الخسيس الذي هو من عالم الكون
والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذي يطالبه
بأنواع المحسوسات من الطعام والشراب والمتكوح ،
ورأى [أيضاً] أن ذلك البدن لم يُخلق له عبثاً ،
ولا قرُن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقه

(١) في ط : عنها

ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل
يشبه أفعال سائر الحيوان ، فاتجهت عنده الأعمال التي
يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ - إما عمل يشبه به بالحيوان غير الناطق ؛

٢ - وإما عمل يشبه به بالأجسام السماوية ؛

٣ - وإما عمل يشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول يجب عليه من حيث له البدن المظلم
ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع
المتفتنة ؛

والتشبه الثاني يجب عليه من حيث [له] الروح
الحيواني الذي مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ،
ولما فيه من القوى ؛

والتشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو ، أي :
من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب
الموجود ؛

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من
الشقاء ، إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب
الوجود ، حتى يكون بحيث لا يُعرض عنه طريقة
عين .

ثم إنه نظر في الوجه الذي يثاقى له به هذا الدوام ،
فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتقال في هذه الأقسام
الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من (هذه)
المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف
في الأمور المحسوسة ، والأشياء المحسوسة كلها حجبٌ معترضة
دون تلك المشاهدة ، وإنما أحتجج إلى هذم التشبه لاستدامة
(هذا) الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام
السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ، ولو
كان لا يتخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة
على الدوام ، لكنها مشاهدة يتخللها شوب ؛ إذ من يشاهد
ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك
المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يشين بعد
هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ،
والاستغراق المفيض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه
إلا إلى الوجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذه
المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت .

وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .
 فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمدن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تقوم له إلا بالتشبه الأول ، (وعلم أن التشبه الأول) - وإن كان [ضرورياً] ، فإنه عائق بذاته [وإن كان] معيقاً بالمرّض (لا بالذات لكنه ضروري) - ألزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين :
أحدهما ما يمدّه (به) من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء ، والآخر ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحرق والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضروريته من هذه جزأفاً كيفما اتفق ، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقايير لا

يتجاوزها ، وبأن له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما
يتغذى به ، وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون
بين العودات إليه .

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فراها ثلاثة
أضرب :

١ - إمانبات لم يكل [بمد] (نضجه) ولم ينته إلى
ضابة تمامه ، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن
الاغتذاء بها :

٢ - وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج
يزره ليتكوّن منه آخر من نوعه (حفظاً له) ، وهي أصناف
الفواكه رطباً ويابساً

٣ - وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إما
البرية وإما البحرية .

وكان قد صح عنه أن هذه الأجناس كلها ، من
فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعاده
في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها
مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية [التقصوى] المقصودة
بها ، فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض
مضاد لما يطلبه من القرب (منه) والتشبه به . فرأى أن

الصواب ٦ كان [له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة
لكنه لما لم يمكنه ذلك ، ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى
فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ،
إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها
سبباً لبقائه . فاستعمل أيسر الضررين ، وتسامح في أخف
الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدت
أبداً تيسر له بالتقدير الذي يتبين له بعد هذا . فإما إن كانت
كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويخير منها ما لم
يمكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل
لحوم الفواكه التي قد تنامت في الطيب ، وصلاح ما فيها من
البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر ، بأن لا
يأكله ولا يفسده ولا يلقه في موضع لا يصلح للنبات ،
مثل الصفاء^(١) والسبخة^(٢) ونحوهما . فإن تعذر عليه وجود
مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغازي ، كالتفاح والكثيرى
والأجاص ونحوها ، كان له عند ذلك (أن يأخذ) إما من
الثمرات التي لا يغزو منها إلا نفس البذر ، كالجوز
والعسطل ، وإما من البقول التي لم تصل [بعد] حد كمالها .

(١) الصفاء : الحجر الصلد الضخم لا يثبت .

(٢) السبخة : أرض ذات تر وصلاح .

والشرط عليه في هذين أن يتصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من يرضه . والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس ما يقتضي به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يستلذه "الجوع

ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ

حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يترض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما

يقه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان

مكفسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقه مما يرد عليه من

خارج ، فاكثرت بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه

القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية

(١) الخلّة : الحاجة .

والاقتداء بها ، والتبجيل لصفاتهما ، وتذبح أوصافها ، فالتخصيص
عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من
عالم الكون والفساد ، وهي ما تعطيه إياه من التسخين
بالذات ، أو التبريد بالعرض ، والإضاءة والتلطيف والتكثيف ،
إلى سائر ما تفعل فيه من الأفعال التي بها يستعد لفيضات
الصور الروحية عليه من [عند] الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفافة
ونيرة وطاهرة ، منزهة عن البكر وضروب الرجز ،
وتحرّك بالاستدارة ، بعضها على مركز نفسها وببعضها على
مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود
الواجب الوجود ، مثل كونها نشاهده مشاهدة دائمة ، ولا
تعرض عنه ، وتشوق إليه ، وتصرف بحكمه وتنسخر في
تحميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وبفريقه . فجعل
يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبيهه بها فيه : أن ألزم نفسه
أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو (ذا) حائق من
الحيوان (أو النبات) ، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويذلها .

تمتّى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ،
أو تعلق به نبات آخر (يؤذيه) ، أو عطش عطشاً يكاد
يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل
بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر للمؤذي ، وتعمده بالسقي
ما أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرققه ضبع ، أو
نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو
أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسّه ظمأً أو جوع ، تكفل بإزالة
ذلك كله عن جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان
وقد عاقه عن مره [ذلك] عائق : من حجر سقط فيه ، أو
جرُف^(١) انهار عليه أزال ذلك كله عنه . وما زال يعمن
في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثاني : فكان تشبهه بها فيه ، أن الزم نفسه
دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاعتسال
بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف (ما كان من) أظفاره
وأسنانه ومغائ^(٢) بدنه ، وتطيبها بما أمكنه من طيب النبات
وصنوف الدواهن المطرة ، وتعمد لباسه بالتنظيف والتطيب

(١) الجرُف : ما يجزّقه السيول ، وأكلته من الأرض .

(٢) المغائين : ج مغبين وهو الإبط ، أو كل مجمع وسخ من الجسم .

حتى كان بتلاً حسناً وجيلاً ونظافةً وطيباً .

والتزمت مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة :

فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ،

ويسبح بأكتافها ، وتارة كان يطوف بيته ، أو بعض

الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ،

وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث فكان تشبه بها فيه ، أن كان

يلازم الفكرة في ذلك للوجود الواجب الوجود ، ثم

يقطع علائق المحسوسات ، ويغض عينيه ، ويسد

أذنيه ، ويضرب بيده عن تنبع الخيال ، ويروم بمبلغ

طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً

ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاسترخاء

فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه

(جميع) المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى

التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوي فعل ذاته

- التي هي بريمة من الجسم - فكانت في بعض

الأوقات فكرته (قد) تخلص عن الشوب ويشاهد

بها الوجود الواجب الوجود ، ثم نكر عليه القوى

الجسمانية فيفسد عليه حاله ، وتورده إلى أسفل السافلين .

فيعود من ذي قبل فإن لحقه ضعف يقطع به عن
 غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة .
 ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السادية
 بالأضرب الثلاثة المذكورة ، ودأب على ذلك مدة
 وهو يجاهد قواه الجسائية وتجاهده ، ويتنازعها وتنازعه
 في الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتخلص
 فكرته عن الشوب ، بلوح له شيء من أحوال أهل
 التشبه الكثر ، ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى
 في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود .
 وقد كان ثين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في
 العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم
 والقدرة والحكمة ، وإما صفة سلب ، كتنازه عن
 الجسائية [وعن الأجسام] ولواحقها وما يتعلق بها ،
 ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها [حتى] (هذا)
 التنازه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام
 التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات
 الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد في حقيقة
 ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد

من هذين الضريين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته (ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته) وعلمه بذاته (هو ذاته ، تبين له أنه إن أحسنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل هو هو ، فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام ، فأخذ نفسه بذلك . وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التزعم الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد أ طرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السالوية . إلا أنه أبقى منها بقايا (كثيرة) : كحركة الاستدارة وقوا الحركة من أخص صفات الأجسام . وكالاتخاذ بأمر الحيوان والنبات والزحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يولاهن أولاً إلا بقوة (هي) جسمانية ، ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ

هي يجملتها بما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال
يقنصر على السكون في قصر مفارته مطرقاً ، غاصاً بصره ،
مغرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الملم
والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ،
فتمتئ سنج لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه
وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر
عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة
مجاهدته هذه ربما كانت تنيب عن ذكره وفكره جميع
التوات^(١) إلا ذاته ، فإنها كانت لا تنيب عنه في وقت استغراقه
بمشاهدة الموجود (الأول) الحق الواجب الوجود . فكان
يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة
في الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص
في مشاهدة الحق ، حتى تأق له ذلك ، وغابت عن ذكره
وفكره السماوات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور
الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة
للنواد ، و [التي] هي التوات العارفة بالموجود ؛
وغابت ذاته في جملة [تلك] التوات ، وتلاشى الكل
واضمحل ، وصار هباءً مشوراً ، ولم يبق إلا الواحد .

(١) في ط : الأشياء

الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي
ليس معنى زائدا على ذاته : « لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ
الْقَهَّارِ » فهم كلامه ، (وسمع ندائه) ولم يمنعه عن فهمه
كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حاله هذه
وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على
قلب بشر . فلا تعلق قلبك ^(١) بوصف أمر لم يخطر على قلب
بشر فإن كثيرا من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر
يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على
القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟ ولست أعني
بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تمويهه ، بل أعني به
صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن
كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا
لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ،
ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن
تلك الحال ، فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن
يدوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان ، ويطلب أن
يكون السواد مثلا حلوًا أو حامضًا . لكننا مع ذلك ،
لا نخليك عن إشارات نوحى بها إلى ما شاهده من عجائب
(١) قرآن كريم سورة إبراهيم ، الآية ٤٨ (٢) في ط : بالك

ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثال ، لاعلى سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصغح الآن بسمع قلبك ، وحدِّقْ بصر عقلك إلى ما أشير به إليه ، لعلك أن تجد منه هدياً ياتيك على جادة الطريق ! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق ، فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلغِظ به خطر .

فأقول : إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات^(١) ولم يَرَ في الوجود إلا الواحد (الحي) القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأعيان عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر ياله أنه لا ذات له يفاخر بها ذات الحق (تعالى) ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بل ليس ثمَّ شيء إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة (فتراه) يظهر فيها - فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر

(١) في ط : الذات

فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم ، زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله ^(١) لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مفنيه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فإذا عدم الجسم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم ، فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات فإذن هو الذات بعينها . وكذلك جميع الدوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كانت يراها أولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة تروسخ في نفسه لو لا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدأته . فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ،

(١) في ط : بحسبه

هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة
 العارفة بذات الحق عز وجل ، لبرائتها عن المادة ، لا
 يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة
 إنما هي متغيرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً
 لا تكون إلا بالاتصال ^(١) . ولا يفهم شيء من ذلك إلا
 في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة . غير أن العبارة في هذا
 الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك
 الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أو هم
 ذلك بمعنى الكثرة فيها ، وهي يرثى عن الكثرة . وإن
 أنت صيرت بصيغة الأفراد ، أو هم (ذلك) معنى
 الاتحاد ، وهو مستحيل عليها . وكأني بمن يقف على
 هذا الموضع من الحفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم
 يتحرك في سلسلة جنوه ، ويقول : لقد أفرطت في
 تدقيقك حتى أنك (قد) أنخلعت عن غريزة العقل ،
 وأطرحت حكم العقول ، فإن من أحكام العقل أن
 الشيء إما واحد وإما كثير ، فليبتد في غلوائه ،
 وليكف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه ، وليتبر بالعالم
 المحسوس الحسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به .

(١) في ط : الاتحاد (٢) في ط : فيها

« جي بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بتظار [آخر]
 بفيراہ (كثيرًا) كثرة لانتعصر ، ولا تدخل تحت
 حد ، ثم ينظر [فيه] ينظر آخر ، فیراه واحداً .
 وبقي في ذلك متردداً ، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد
 الوصفين دون الآخر . هذا فالعالم المحسوس منشوء
 بالجمع والافراد ، وفيه تعهم حقيقته وفيه الانفصال
 والاتصال ، والتجزئ والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ،
 فما ظنه بالعالم الالهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ،
 ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة ، إلا
 وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا بمن
 شاهده ، ولا تثبت حقيقته ، إلا عند من خصل فيه .
 وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء » وأطرح
 حكم العقول « فنحن نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله
 وعقلائه ، فإن العقل الذي بعينه هو وأمثاله ، إنما هو
 القوة الناطقة التي تصنع أشخاص الموجودات المحسوسة
 وتقتصر منها المقتى الكلي . والعقلاء الذين يعينهم هم
 ينظرون بهذا النظر ، والنسب الذي كلامنا فيه فوق

(١) وزدت هذه الجملة في نسخ : وهذا العالم المحسوس منشأ الجمع

والافراد .

هذا كله ، فليست عنه مممة من لا يعرف سوى المحسوسات
وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا
مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَرِضُونَ »

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة
إلى ما في العالم الإلهي ، ولا تحمل ألقاظنا (من المعاني
على) ماجرت العادة (بها) في تحميلها إياه ، فنحن
تزيدك شيئاً مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام
(أولي) الصدق الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة
الوصول ، شاهد لفلک الأعلى ، الذي لا جسم له ،
ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد
الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما ، وكأنها
صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرايا الصغيرة
فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما -
ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء
والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن
يكسى بحرف أو صوت ، ورآه في خاية من اللذة والسرورة
والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

(١) قرآن كريم : « سورة الروم » الآية ٧

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب
 الثابتة ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هي ذات
 الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى للمفارقة ، ولا
 نفسه ، ولا هي غيرها . وكأنها صورة الشمس التي
 تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة
 أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من
 البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى .
 وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك زحل ،
 ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي
 شاهدها قبله " ولا هي غيرها " وكأنها صورة الشمس
 التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة
 مقابلة للشمس (مرآة) ، ورأى لهذه الذات أيضاً
 مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد
 لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هي شيئاً من
 الذوات التي قبلها ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس
 التي تنعكس من مرآة على مرآة على رُتَبٍ مرتبة بحسب

(١) في ط : التي شاهد قبلها (٢) في ط : وكأنها صورة الشمس
 التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست
 إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس .

ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه النوات من
 الحسن والبهاء واللذة (والفرح) ، ما لا عين رأت ، ولا أذن
 سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، إلى أن أتت إلى عالم
 الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له
 ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من النوات التي شاهدها
 قبلها ، ولا هي سواها . ولهذا الذات سبعون ألف وجه ،
 في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ،
 يستج بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ،
 ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ،
 من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكان هذه
 الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، قد انعكست
 إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على
 الترتيب للتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها ،
 ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين
 ألف وجه ، لقلنا إنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت
 بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي ! ولولا اختصاصها يده عند
 حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ! وشاهد في هذه الرتبة ذراتاً ،
 مثل ذاته ، لا أجسام كانت ثم اضمحلت ، ولا أجسام لم

(١) في ط : لا بد أن كانت

تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة (في حد) بحيث
لا تنتهي إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة
إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لثاته وتلك الذوات
التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، (مالا
عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر) ، ولا
يصفه الوصفون ، ولا يعقله إلا الواصفون " العارفون " .
وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرابا صدئة ،
قد ران " عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستديرة للمرابا
الصغيرة التي ارتسبت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها
بوجودها ، ورأى لهذه الذوات من البقيع والتقص ما لم يقم قط
بإاله ، ورآها في آلام لا تنقضي ، وحسرات لا تسحي ، قد
أحاط بها مرادق العذاب ، وأحرقها نار الحجاب ، ونشرت
بمناسير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتا مبروي
هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تحل فتثبت فيها

-
- (١) الإصليون : راجع المقتد ، ص ١٣٥ ، ج ١ ، ط ٢ .
(٢) في ط : واحد (٣) العارف : من أشبه الرب عليه
وظهرت الأحوال على نفسه . وقد عقد ابن سينا في كتاب الإشارات
خلاصا مما في مقامات العارفين اقتبس ابن بطيئ منه بغيره في مستهل
هذا الكتاب . (٤) ران : اشتد

وَأَنفَعُ النَّظَرِ إِلَيْهَا ، فَرَأَى هَوْلًا عَظِيمًا وَخَطْبًا جَسِيمًا ، وَخَلَقًا حَثِيثًا ، وَأَحْكَامًا بَلِيغَةً " ، وَتَسْوِيَةً وَنَفْخًا " وَإِنْشَاءً وَنَسْخًا " : ذَا هُوَ إِلَّا أَنْ تَثْبُتَ قَلِيلًا ، فَعَادَتْ إِلَيْهِ حَوَاسِهِ ، وَتَذَبُّهُ مِنْ حَالِهِ تِلْكَ الَّتِي كَانَتْ شَبِيهَةً بِالْعَشِيِّ ، وَزَاتُ قَدَمِهِ عَنْ ذَلِكَ الْمَقَامِ ، وَلَا حَ لَ الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ ، وَغَابَ عَنْهُ الْعَالَمُ الْإِلَهِيُّ : إِذْ لَمْ يُمْكِنْ اجْتِمَاعُهُمَا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ ، كَضَرْبَيْنِ ، إِنْ أَرْضِيَتْ إِحْدَاهُمَا أَسْخَطَتِ الْآخَرَى فَإِنْ قُلْتَ : يَظْهَرُ بِمَا حَكِيَّتُهُ مِنْ هَذِهِ الْمَشَاهِدَةِ ، أَنَّ الْقُدُوتَ الْمَفَارِقَةَ إِنْ كَانَتْ لَجَسْمٍ دَائِمٍ الْوُجُودَ لَا يَفْسُدُ ، كَالْأَفْلَاكِ ، كَانَتْ هِيَ دَائِمَةً الْوُجُودَ ، وَإِنْ كَانَتْ لَجَسْمٍ يُوَوَّلُ إِلَى الْفَسَادِ ، كَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ ، فَسَدَتْ هِيَ وَاضْمَحَلَّتْ وَتَلَاشَتْ ، حَسْبَمَا مُثِلْتُ بِهِ فِي مَرَايَا الْأَنْعِكَاسِ ، فَإِنَّ الصُّورَةَ لَا ثَبَاتَ لَهَا إِلَّا بِثَبَاتِ الْمِرْآةِ فَإِذَا فَسَدَتِ الْمِرْآةُ (صَحَّحَ فَسَادَ الصُّورَةِ) اِضْمَحَلَّتْ هِيَ ، فَأَقُولُ لَكَ : مَا أَسْرَعَ مَانَسِيَتِ الْعَهْدِ ، وَحَلَّتْ عَنِ الرِّبْطِ ! أَلَمْ تَقْدَمْ إِلَيْكَ أَنْ بَجَالَ الْعِبَارَةَ هُنَا ضَيْقُ ، وَأَنْ

(١) فِي ط : وَإِحْكَامًا بَلِيغًا (٢) إِشَارَةٌ لِلآيَةِ الْكُرْمِيَّةِ : ذَا فَإِذَا تَسْوِيَّتُهُ وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٣) فِي ط : وَنَسْخًا .
 لِلْإِنْشَاءِ : إِيجَادُ الشَّيْءِ الَّذِي يَكُونُ مَسْبُوقًا بِمَادَّةٍ وَمُدَّةٍ .
 وَالتَّسْخِيقُ فِي الْفَنَاءِ : الْإِزَالَةُ وَالنَّقْلُ وَالتَّجْدِيلُ وَالرَّفْعُ ، يُقَالُ : تَسَخَّتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ ، أَيَّ أَزَالَتْهُ .

الألفاظ على كل (حال) توهم غير الحقيقة ؟ وذلك الذي
توهمته إنما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والمثل به على
حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغي أن يفعل ذلك في
أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف ههنا والشمس ونورها ،
وصورتها ونسكلها ،^(١) والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها
أمور غير مفارقة للأجسام ، ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟
فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت بطلانها .

وأما القوت الإلهية ، والآرواح الربانية ، فإنها كلها
يرثية عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ،
ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالزيادة إليها بطلان
الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما ارتباطها
(وتعلقها) بذات الواحد الحق للوجود الواجب الوجود ،
الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدتها ، وهو يعطيها
الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها ، بل الأجسام
محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها (هي)
مبادئها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى
وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو — لعدمت هذه القوت
كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العلم الحسي بأسره ، ولم يبق

(١) في ط : نسكلها

موجود، إذ الكيل مرتبط ببعضه بعض، والعالم المحسوس، وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه (وبريء منه) فإنه مع ذلك (قد) يستحيل فرض عدمه، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإلما فساد أن يدل، ألا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتغييرها كالعين والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتغيير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات.

فهذا القدر (هو) الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته «محيي بن يقظان» في ذلك المقام الكريم فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة الألفاظ، فإن ذلك كالتعذر. وإنما تمام خبره - فسأتلوه عليك (إن شاء الله تعالى) - وهو (أنه لما عاين إلى العالم المحسوس، (وذلك) بعد جولاته حيث جال، سئم تكاليف الحياة (الدنيا)، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلب المود إلى (ذاك) انقمام بالنحو الذي ظليه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى. ثم عُد إلى عالم الحسن. ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك

(١) العين: الصوف

فكان أبسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول يوما
 زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام
 يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء
 ولا يتفصل عنه إلا متى شاء فكان يلزم مقامه ذلك ،
 ولا يثنى عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى
 كان ^(١) لا يوجد أقل منها ، وهو في ذلك كله يتحنى أن
 يرجعه الله (عز وجل) من كل بدنه الذي يدعو إلى مفارقة
 (مقامه) ذلك ، فيخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ
 عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة
 البدن . وبقي على حاله تلك حتى أتته على سبعة أسابيع من
 منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له منجبة أسال
 وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله
 (تعالى) .

ذكروا أن (جزيرة قريبة من) الجزيرة التي ولد بها
 مبي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ،
 انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة للأخوة من بعض
 الأنبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة
 محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأشكال المضروبة التي

(١) في ط : كاد

تعطي خبالات تلك الأشياء ، وثبت رسومها في النفوس ،
حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ، فما زالت تلك
اللمة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتي قام بها
ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتیان من أهل الفضل
والرغبة في الخير يسمى أحدهما اسام والآخر سوامان
فتلقيا تلك اللمة وقبلها أحسن قبول ، وأخذوا على أنفسهم
بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطجبا
على ذلك . وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من
ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته ، وصفات
المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال [منها] فكان أشد غوصاً
على الباطن ، وأكثر عشوراً على المعاني الروحانية وأطعم
في التأويل . وأما سوامان (صاحبه) فكان أكثر احتفاظاً
بالظاهر ، وأشدّ بمدأ عن التأويل ، وأوقف عن التصرف
والتأمل ، وكلاهما مجتهد في الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة
النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة
أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز
والتجاة فيها وأقوال أخرى تحمل على المعاصرة ، وملازمة

(١) في ط : كل اسال وردت بلفظ أسال .

الجماعة . فتعلق أسال بطلب العزلة ورجح القول فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة والفوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأق له أمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح ألقول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ويبعد من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكوّن بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المشدل ، وأن الانفراد بها يتأق للمتمسه ؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويستزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكثرى يبعثه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرّق باقيه على المساكين ، وودّع صاحبه سدومان وركب متن البحر ، فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقي أسال بتلك الجزيرة يعبث الله عز وجل وينظمه ويقده ، ويفكر في أسمائه الحسنی

وصفاته العليا، فلا ينقطع خاطره ولا تشكدر فكرته .
 وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيد ما
 مايسد (به) جوعته . وأقام على تلك الحال مدة هو في
 أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه : وكان كل يوم يشاهد
 من ألطافه ومرايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ، ما
 يثبت يقينه ويقر عينه ، وكان في تلك المدة " محي بن يقظان
 شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة ، فكان لا يبرح عن
 مفارقه إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنع من الغذاء
 فلذلك لم يثر عليه أسأل بأول وهلة ، بل كانت يتطوف
 بأكناف تلك الجزيرة ، ويسبح في أرجائها : فلا يرى
 إنسيا ولا يشاهد أثرا ، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه
 لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والافتراد ،
 إلى أن اتفق في بعض (تلك) الأوقات أن خرج حي بن
 يقظان لالتماس غذائه وأسأل قد ألم بذلك الجملة فوقع بصره
 كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسأل فلم يشك أنه من العباد للقطعتين ، وصل إلى
 تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها .
 فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبيلا

(١) في ط : الجزيرة (٢) في ط : عين

لفساد حاله وعائناً بينه وبين أمه . وأما هي بن بقطان فلم يدرك
 ماهو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان
 قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر
 وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف بتعجب منه ملياً .
 وولى اسأل هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فافتنى هي بن
 بقطان أمره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء .
 فلما رآه يشتد في الحرب ، خنس^(١) عنه ونوارى له ، حتى ظن أسأل
 أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع اسأل في
 الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والنضرع والتواجد ،
 حتى شغله ذلك عن كل شيء . ففعل هي بن بقطان يقترب
 منه قليلاً قليلاً ، واسأل لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع
 قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكائه . فسمع صوتاً
 حسناً وحروفاً منبظمة . لم يصد مثلها من شيء من أصناف
 الحيوان ؛ ونظر الى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ،
 وبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدًا طبيعيًا ، وإنما هي
 لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خضوعه ونضرعه
 وبكائه ، لم يشك في أنه من التوات العارفة بالحق ؛ فتشوق
 إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكائه

٢ (١) في ط : المجزوة .

(وتضرعه) ؛ فزاد في الدنو منه حتى أحس به اسأل فاشتد
في العدو واشتد مي بن يقظان في أثره حتى التحق به - لما كان
أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم - فالتزمه وقبض
عليه ، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر إليه اسأل وهو مكتسٍ
يجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيراً
منه ، ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش ، فرق^١
منه فرقاً شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه
مي بن يقظان ولا يدري ماهو ؛ غير أنه [كان] يميز فيه
شئاً من الجزع . فكان يؤنسه بأصواتٍ كان قد تعلمها
من بعض الحيوانات ، ويمرّ يده على رأسه . ويمسح أعطافه ،
ويتعلق إليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأش
أسأل وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان اسأل قديماً ، لمحبه
في علم التأويل ، قد تعلم أكثر الألسن ، ومهر فيها ، فجعل
يكلم مي بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج
إفهامه فلا يستطيع ، و مي بن يقظان في ذلك (كله) يتنجب
ما يسمع ولا يدري ماهو [عليه] . غير أنه يظهر له البشر
والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند
اسأل بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ،

(١) فرق : خاف

فقرر به إلى مي بن يقطين فلم يدر ماهو ، لأنه لم يكن شاهده
 قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر مي
 ابن يقطين فيما كان عقد على نفسه ^(١) من الشروط في تناول
 الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم ماهو ، وهل
 يجوز له تناوله أم لا ؟ فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال
 يرجع إليه ويستعطفه ^(٢) وقد كان أولع به مي بن يقطين
 فخشي أن دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد
 وأكل منه . فلما ذاقه واستطاب به بدا له سوء ما صنع من نقض
 عهوده في شرط الغذاء ، وتندم على فعله ، وأراد الانفصال عن
 أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم
 فلم ثأنت له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في
 عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه
 (هو) نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن
 يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه
 لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام
 والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم (أجر) وزلفى عند
 الله . فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له
 إلى أعيان الموجودات ، وينطق باسمائها ، ويكرر ذلك عليه

(١) في ط : أزم نفسه . (٢) في ط : ويستلطفه

ويجمله على النطق فينطق بها مقترباً بالإشارة ، حتى علمه
الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة .
فجعل اسأل الله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة
فأعلمه هي بن بقطان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا آباء ولا
أماً أكثر من الظبية التي ربه ، ووصف له شأنه كله
وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى درجة الوصول .
فلما سمع أسأل منه ووصف تلك الحقائق والنوابع المارقة
لعالم الحس المارقة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات
الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه
وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام
المحجوبين ، لم يشك أسأل في أن جميع الأشياء التي وردت
في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ،
ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي
شاهدها هي بن بقطان ، فانفتح بصر قلبه واتمدهت ثار خاطره
وتطابق عنده المفعول والنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ،
ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين (له) ولا مفلق إلا
انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ، وصار من أولي الأبواب . وعند
ذلك نظر إلى هي بن بقطان بعين التعظيم والثوقير ، وتحقق
عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

فالتزم خدمته والافتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض
عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .
وجعل مي بن يقطان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل
اسأل يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف
كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم ، وكيف هي الآن بعد
وصولها (إليهم) ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من
وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ،
والحشر والحساب ، والليزان والصراط . ففهم مي بن يقطان
ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه
الكريم .

فلم أن الذي وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ،
صادق في قوله ، رسول من عنده ، فأمن به وصدقته
وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من القرائن ، ووضع^(١) من
العبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ،
وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقي ذلك والتزمه ، وأخذ
نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنه صدق قائله . إلا

(١) في ع : ووقفه

أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

احدهما . — لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشباه في ^(١) ذات الحق هو منزه عنها وبري منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والامر الآخر ^(٢) . — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس الاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما بقيم به الرمق ؟ وأما الأموال فلم تكن عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة ونشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات ، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه الباطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص

(١) في ع : من (٢) في ع والامر الآخر أنه لم . . .

بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقته ، أو
تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك كله ، أن الناس كلهم ذوو
فطرة فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري
ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم
وأَنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً !

فلما اشتد إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم
على يديه ، حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق
لديهم ، وتبيينه [لهم] تفاوض في ذلك صاحبه اسأل وسأله :
هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه اسأل بما هم عليه
من نقص الفطرة والأعراض عن أمر الله ، فلم يأت له فهم
ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع اسأل
أن يهدي الله على يديه ^(١) طائفة من معارفه المرئيين الذين
كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعدته على رأيه ،
ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهياراً ،
لعل الله أن يُسنيي لهما عبور البحر . فالتزما ذلك وإتهلا إلى
الله تعالى بالدعاء أن يهيي لهما من أمرهما رشداً . فكان من
أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها

(١) في ط : أن يهدي الله به

الرياح ونلاطم الأمواج^(١) إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا منهما . فكلّمهم أسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في اقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها^(٢) . فزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأنهم . فبن بقطان فاشتعلوا عليه اشتعالاً شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه ويجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى اللهم والذكاء من جميع الناس ، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سوسان وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ، فشرع مي بن بقطان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة ، فجعلوا يتقبضون منه وتشتت نفوسهم مما بآتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغريته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال .

(١) في ط : المياه (٢) في ع : تصدعها

وما زال هي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق
 سرّاً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا أنبوأوا ففاروا مع انهم كانوا
 محبين للخير ، راعين في الحق ، إلا أنهم لتقص فطرتهم ، كانوا
 لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا
 ياتمسونه من بابيه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق
 أربابه ^(١) . فيش من إصلاحهم ، واقطع رجلاؤه من
 صلاحهم لقلة قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب
 بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ،
 وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، وألهام الثكائر حتى زاروا
 المقابر ، لا تنجع فيهم للوعظة ولا تعمل ^(٢) فيهم الكلمة
 الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة
 فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة
 وراى على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم
 وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)
 فلما رأى سراق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات
 الحجب قد تشفتهم ، والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون
 من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها

(١) في ط : الرجال (٢) في ط : لا تنفع

وراء ظهورهم ، واشتروا به ثمنًا قليلًا ، وألهمهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا . يوماً تنقلب فيه القلوب والابصار . — بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا يمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو (مَنْ أَرَادَ حَرْثَ الْآخِرَةِ وَاسْتَمَى لَهَا سَعِيًّا وَهُوَ مُؤْمِنٌ)

وأما مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى
وأي تعب أعظم ، وشقاوة أطم ، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتبس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو غيظ يثشقي به ، أو جاه يحرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يترزق به أو يدافع عن رقبته وهي كلها (ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) في بحر لجي (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا) فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ،

علم أن الحكمة كلها والهداية^(١) والتوفيق فيما نطق به الرسل ،
 ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد
 عليه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له (سنة الله
 في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً)

فانصرف إلى سداد وأصحابه ، فاعتذر عما تكلم به
 معهم ، وتبرأ إليهم منه ، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ،
 واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم ببلزمة ما هم عليه من التزام
 حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا
 ينعمهم ، والإيمان بالمشابهات والتسليم لها ، والإعراض عن
 البدع والأهواء ، والافتداء بالسلف الصالح ، والترك للهدئات
 الأمور ، وأمرهم بجانية ما عليه جمهور العوام من إهمال
 الشريعة والإقبال على الدنيا ، وحذرهم عنه غاية التحذير ،
 وعلم هو وصاحبه سال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة ، لا
 نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى بفاع
 الاستبصار اختل ما هي عليه ، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة
 السعداء ، وتذبذب وانكست وسامت عاقبتها . وإن هي
 دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالأمن
 وكانت من أصحاب اليمين . وأما السابقون السابقون

(١) في ط : والسداد

فأولئك المقربون . فودعهم وانفصلا عنهم ، وتلطفنا في العود إلى
جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب
مى بن بقلان مقامه الكريم بالبحر الذي طلبه أولاً حتى عاد
إليه واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك
الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

هذا أبنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبي مى بن
بقلان واسال وسوامان وقد اشتمل على حظ من الكلام
لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معناد خطاب ، وهو
من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا
يحمله إلا أهل القوة بالله . وقد خالفنا فيه طريق
السلف الصالح في الضئالة (به) والشح عليه إلا أن
الذي سهل علينا إنشاء هذا السرو هتك الحجاب ، ما
ظهر في زماننا (هذا) من آراء مفسدة نبث بها متفلسفة
العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان ، وعم ضررها
وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء (صلوات
الله عليهم) وارادوا تقليد السفهاء [والأغبياء] أن يظنوا [أن]
تلك الآراء هي للمضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك
حبيهم فيها وولوعهم بها . فرأبنا أن نلمع اليهم بطرف من سر

الأمرار لنجتنبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصددهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما أودعنا هذه الأوراق اليسيرة^١ (من الأسرار) عن حجاب لدقيق وستر لطيف ينهتك سريعا لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يبعده . وانا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبينه وتسامحت في تثبيته ، فلم أفضل ذلك إلا لأني تسنمت شواقي يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب^(١) والتشويق في دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسماؤه ورحمة الله وبركاته ؟



(١) في ع : التبريت

فهرس

المقدمة

ابن الطفيل

- ١- مولده - نشأته - حياته ا- و
- ٢- آثار ابن الطفيل و- ط
- شعر ابن الطفيل و
- طلب ابن الطفيل ز
- علم الفلك ح
- ٣- فلسفة ابن الطفيل ي- ف
- ٤- تحليل كتاب وحي بن يقظان ، ف- به
- أ- فلسفة الاشراق ف
- ب- قصة ابن سينا وقصة ابن الطفيل ش
- ج- { وحي بن يقظان بين التطور الطبيعي
والنظام الاجتماعي } ض

تتحقيق كتاب حي بن يقظان :

- ٠١ - أشهر نسخ حي بن يقظان المخطوطة بر
- ٠٢ - أشهر تجمات حي بن يقظان يز
- ٠٣ - طبقات حي بن يقظان بج
- ٠٤ - أم المصادر عن ابن طفيل بط

حي بن يقظان

لـ ابن طفيل

- الفائحة ٣
- تمديدات ٤ - ٥
- وصف الحال التي شرع بها ابن الطفيل ٤
- انتقاد الفلاسفة ٦ - ٢٠
- تقد فلسفة ابن الصائغ ٦
- ما يعنيه ابن الطفيل بـ " إدراك أهل النظر " ١٠
- تقد فلسفة الفارابي ١٥
- تقد فلسفة ابن سينا ١٦
- تقد فلسفة الغزالي ١٧
- تمديد لفلسفة ابن الطفيل ٢

قول النحس

من سنون مصطلح الحديث

تأليف

السيد جمال الدين القاسمي

أم كتاب صدر عن هذا العلم الجليل صدر له بمقدمة عن حياة المؤلف الطمعة
العلامة الأمير شكيب ارسلان وحلل الكتاب تحليلاً علمياً السيد الامام
محمد رشيد رضا ووقف على طبعه وعلق عليه العلامة الشيخ محمد بهجة اليطار من
أعضاء المجمع العلمي العربي

الحياة الادبية

في مزمره العرب

للدكتور طه حسين

بحث عظيم عن الادب في ميط الوحي ومصدر النور الذي اشرق على العالم
بأسره الا أن الباحثين عن ادبها قليلون جداً . وقد بين الدكتور طه حسين
في كتابه هذا اضافة الى ما ذكرنا اثر الحركة الروائية في ادب العرب وعقليتهم
ثمته ٥ قروش سورية

السلسلة الفلسفية

المنفذ من الضلال

لجنة الاسلام القرآني

مقرر شعبية الفلسفة

فصول هذا الكتاب مبتكرة تدل على ابداع القرآني وتفكيره . قد استعرض فيه تعاليم اهل المذاهب الفلسفية في زمانه وناقش اصحابها مناقشة هادئة جميلة ، مصدر بمقدمة ضافية عن الفلسفة الاسلامية وناقشة القرآني وتحليل المنفذ من الضلال بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد
ثمة ٢٠ قرشاً سورياً

ابن خلدون

(منتخبات)

جرّد الدكتوران كامل عياد وجميل صليبا نصوصاً من مقدمة ابن خلدون تدل على سبقه لاهم النظريات الفلسفية الحديثة ، وقدموا لهذه المنتخبات مقدمة بديعة بينا فيها وجوه المطابقة والمباينة بين ابن خلدون وغيره من الفلاسفة المعاصرين

من أفلاطون إلى ابن سينا مقارنات في الفلسفة العربية

القائم الدكتور

جميل صليبي

هذه المقارنات لم يكتب في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها
أثر فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، ونقرأ بحثا طريفا عن
الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ، ومن مواضعها النادرة
مقارنة علمية بين جمهورية افلاطون وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وبحثا عميقا عن
نظرية الفيض عند ابن سينا او صدور الموجودات عن الخالق ونظرية النفس عند ابن
سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الابحاث الجليلة .

قصة

حي بن يقظان

لأبْنِ طَقِيلِ الأَنْدَلُسِيِّ

القصة التي ترجمت إلى جميع لغات العالم في الشرق والغرب ، والتي لا تزال تؤلف الكتب الفصحى في تحليلها وتقديرها وبيان وجوه معانيها ، لا جرم أن قصة هذا شأنها جدية بالمطالعة والتدبر ، فإنها تجمع بين فائدة العلم ولذة القصة وطرافة الموضوع. تجدد في هذه الطبعة المقابلة على أم طبعاته في الشرق والغرب وعلى نسخة خطية فريدة جريدة أم نسخته المخطية وترجماته وغير ذلك من الأبحاث المهمة .
ثمنه ٢٠ قرشاً سورياً

مؤلفات القاسمي

الاجوبة المرضية
شرف الاسباط
رسائل في الاصول
اقامة الحجبة
نقد النصائح الكافية

الفتوى في الاسلام
تنبيه الطالب
إرشاد الخلق
المسح على الجورين
لقطة العجلان

جميع الحقوق محفوظة

Bibliotheca Alexandrina



0409670

حقنه وبوبه وعلق عليه :
مكتبة الشرايعري
دمشق (سورية)